

وقائع ندوة

النظم الإسلامية

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

الجزء الثانى

مكتب التربية العربي لدول الخليج

وقائع ندوة

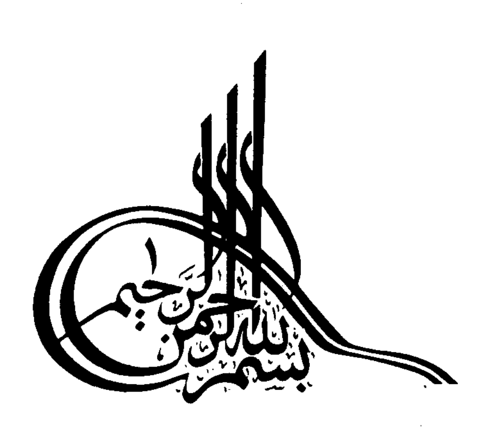
النُّظُمُ الإسلاميَّة

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

البحوث التي قدمت إلى نـدوة
النظـم الإسـلامية

	البحث	الباحث
١	ـ مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ	الدكتور هاشم يحيى الملاح
٢	ـ صحيفة المدينة والشورى النبوية	الدكتور محمد سليم العوّا
٣	ـ الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي	الدكتور بدري محمد فهد
٤	ـ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً . (عهد رسول الله ﷺ)	الدكتور فرناس عبد الباسط البنا
٥	ـ الرقابة الإدارية في النظام الإداري الاسلامي	الدكتور محمد طاهر عبد الوهاب
٦	ـ النظام القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة	الشيخ مناع خليل القطان
٧	ـ النظم المالية في الإسلام	الدكتور معبد علي الجارحي

٨ ــ **النظـــام المالـــي الإســلامــي**	الدكتـور محيي الـديـن طـرابـزونـي
٩ ــ **التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، (الضرائب في السواد والجزيرة)**	الدكتـور عبـد العزيـز الـدوري
١٠ ــ **الحياة الزراعية في عصر دولـة الرسـول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ــ ٤٠هـ)**	الدكتـور الحبيـب الجنحـانـي
١١ ــ **النظـم العسكـريـة .. نشـأة الجيـش النظـامي في الإسـلام وتطـوره حتـى منتصـف القـرن الثالـث الهجـري / التـاسـع الميـلادي .**	الدكتـور فـاروق عمــر فـوزي
١٢ ــ **الحـرب الاجماعيـة فـي الإســـلام**	اللواء الركن محمود شيت خطاب
١٣ ــ **التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة**	الدكتـور عبـد الواحـد ذنـون طـه


بسم الله الرحمن الرحيم

محتوى المجلـد الثـانـي

تقديـــم

إنني إذ أشرع في التقديم لهذه الندوة يقفز إلى الذهن حقيقة أن النظم والتنظيم عاملان أساسيان من عوامل تقدم الأمم ورقيها وازدهارها ونهضتها بل وحضارتها ؛ مما يعني في الجانب الآخر أن غياب النظم والتنظيم ــ أيهما أو كلاهما ــ معناه الفوضى بما تؤدي إليه من تدهور وانحطاط .

وهذه الندوة ــ ندوة النظم الإسلامية ــ التي تجدون وقائعها مسطورة في هذا المجلد ؛ من الندوات القليلة التي عالجت أبرز جوانب الموضوع المطروح ؛ وفتحت الطريق أمام دولنا الأعضاء بخاصة والدول العربية والإسلامية بل دول العالم بصفة عامة ؛ للوقوف على النظم الإسلامية في السلم والحرب ؛ في التربية والتعليم ؛ في السياسة والقضاء والشورى والحكم ، في المال والاقتصاد ، في الإدارة والاجتماع ، في الزراعة والعلوم وما عداها من مجالات .

إنني ــ دون تردد ــ أطرح وقائع هذه الندوة لتكون أساسا تمهيديا لإعادة بناء ما يحتاج إلى بناء من النظم العربية والإسلامية على أساس إسلامي صحيح .

ويطمح المكتب أن يتمكن من تنفيذ توصيات ندواته التي يعقدها وهي توصيات قليلة العدد ولكنها كبيرة النفع إذ أنها ذوب نفس العلماء وخلاصة فكر الدارسين والفقهاء ولكنه ينتهز هذه الفرصة ليدعو الدول الأعضاء بخاصة والدول العربية والمؤسسات التربوية والثقافية والعلمية بعامة وفي مقدمتها الأليكسو والأسيسكو والجامعات والمعاهد العلمية لتتبنى توصيات هذه الندوة لاستيفاء جوانب البحث في كل نظام من تلك النظم على حدة والعمل على أن تكون هذه النظم وهذا التنظيم جزءاً من كياننا وواقعنا .

ولعلي لا أكشف مستورا حينما أقول إن الانفصام الذي حدث بين العلم والسياسة أو بين الدين والدولة أو بين التنظيم والتطبيق كان عاملا حاسما في التفكك الذي أصاب الأمة فتفرقت بعد وحدة ووهنت بعد قوة ، وضاقت رقعتها بعد سعة ، وتخلفت بعد تقدم وازدهار علمي وثقافي هائل امتد بضعة قرون . وما قصة شارلمان ملك فرنسا عنا ببعيد ؛ عندما ظن رجاله أن الساعة التي أهداها له الرشيد سحراً وأوقعتهم في حيرة وهموا بكسرها لولا تدخل شارلمان ، الذي سبق له أن سعى في إصلاح قوانين دولته مقلداً هارون الرشيد ، وكان من بنود ذلك الإصلاح ذهاب الأطباء إلى أوروبا بعد أن تعلموا في البلاد الإسلامية وبعضهم من اليهود .

التاريخ طويل وحافل بالقصص الحقيقية التي تؤكد أن القوة مع النظام والنظم وأن الضعف مع الفوضى ، ومن لا نظام لهم ولا نظم ، لا قوة لهم ولا هيبة بل ركود وخيبة .

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

المدير العام
لمكتب التربية العربي لدول الخليج

الدكتور محمد الأحمد الرشيد

النظم الماليـة في الإسلام

الدكتور معبد علي الجارحي

صندوق النقد العربي



النظم المالية في الإسلام

الدكتور معبد علي الجارحي
صندوق النقد العربي

مقـــدمة :

لم يوجه الاهتمام إلى تحديد هيكل النظام المالي الإسلامي بما في ذلك بيت المال والمصرف المركزي والمصارف الملحقة إلا حديثا [1] وهذا في حد ذاته اتجاه محمود ، إذ أنه يفتح السبيل نحو التطبيق العملي للنظام الاقتصادي الإسلامي ككل .

ومن بين هذا الاتجاه الأخير يبدأ « عمر تشابرا » [2] بالتساؤل عن التغيرات الأساسية التي يجب إدخالها على النظام المصرفي الرأسمالي لجعلها تتمشى مع تعاليم الإسلام ، ويخلص من مناقشته إلى مبدأ هام ، سنسميه مبدأ تشابرا ، وهو أن مجرد إزالة سعر الفائدة من النظام المصرفي الغربي ليس كافيا لتحقيق نظام نقدي إسلامي . ولهذا فإنه يقدم أربع ضروريات أساسية : الأولى ، تتصل بضرورة أن يبنى سلوك الوحدات الاقتصادية على أسس إسلامية بدلا من الأسس النفعية . والثانية أن يؤسس الاقتصاد على الإسهام وليس على الاقتراض ، والثالثة أن تتكون حقوق الملكية في أغلبها من حقوق عينية Equity Capital لا من حقوق

---

(١) M. Umer Chapra. The Economic System of Islam, London 1970
M. Umer Chapra. Money and Banking in an Islamic Framework, Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam, Mecca, Oct., 1978.
معبد علي الجارحي ، السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٠ .
M. Nejattullah Siddiqi, Banking Without Interest, Lahore, 1972.
معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، سلسلة المطبوعات العربية (٥) ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، شعبان ، ١٤٠١ هـ ، حزيران (يونيو) ١٩٨١ م .

(٢) M. Umer Chapra, Money and Banking in an Islamic Framework,.

نقدية Bonds . والرابعة ألا يسمح للمصارف التجارية بأن تخلق ودائع ثانوية . Derivative Deposits

ومن الجدير بالذكر أن النظام الاقتصادي الإسلامي جاء تحديده في القرآن والسنة بستة أوجه ، هي :

١ ــ تحريم الربا .
٢ ــ الزكاة .
٣ ــ الضرائب (١) .
٤ ــ قواعد المعاملات .
٥ ــ الرقابة على السلوك ــ نظام الحسبة .
٦ ــ الملكية العامة للثروات المعدنية .

على أن تحريم الربا في حد ذاته لا يكفي لوصف النظام المالي (والنقدي) الإسلامي ، كما يتفق مع مبدأ « تشابرا » . ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى يشير لنا أن التشكيل المؤسسي للنظام المالي الذي يتفق مع تحريم الربا مع وجوب الزكاة هو تشكيل خاص لا يشابه بالضرورة النظم المالية غير الإسلامية ، وإنما يختلف معها في الوفاء بالضرورات الأربع التي حددها « عمر تشابرا » فيما قبل . ونظرا لأن المؤسسات بطبيعتها تتطور ، فقد شاءت حكمة الشارع أن يترك تفصيلاتها للمسلمين تحقيقا للمرونة وفتحا للباب أمام التطور .

ويهدف هذا البحث إلى محاولة وضع إطار متكامل للنظام المالي الإسلامي يصلح للتطبيق المعاصر ، وعلى هذا الأساس ، يبدأ البحث في مناقشة المكونات الأساسية للنظام المالي ، ثم يتعرض باختصار للنظم المالية في صدر الإسلام .

ولعل القارئ الفاحص يتبين أن تطبيق النظام المالي الإسلامي في الوقت الحاضر ليس على درجة كبيرة من الصعوبة ، ولا يحتاج إلى وقت طويل من التدرج والإعداد . وأدعو الله أن يهدي المفكرين المسلمين إلى الوعي بهذه

(١) هناك اختلاف فقهي فيما إذا كان في المال حق غير الزكاة ، ولتفصيل اختلاف الرأي يرجع إلى يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م ، الجزء الثاني ، البابين الثامن والتاسع .

الناحية ، ودعوة الدول المسلمة إلى المبادرة بذرو ما بقي من الربا والعودة إلى دين الله الحنيف ، وتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا في مجال الاقتصاد .

ولقد استفاد الكاتب من بحث سابق له حول الموضوع نفسه تحت عنوان (نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق) كان قد نشره المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في جدة في شعبان ١٤٠١ هـ ، واستفاد الباحث كثيرا مما ورد إليه من تعليقات على ذلك البحث ، منذ نشره حتى الآن .

ويتقدم الكاتب بشكره للسيدة سعاد محمد فرج على عنايتها بطبعه ، ولصندوق النقد العربي على تقديمه الموارد اللازمة لإخراجه في صورته النهائية .

والله من وراء القصد ، وهو نعم العون ونعم النصير ،،

الباب الأول

المكونات الأساسية للنظام المالي

أولا : النطـــاق :

منذ أن اكتشف الإنسان أن التبادل النقدي ، أي تبادل السلع عن طريق النقود ، أقل تكلفة وجهدا من المقايضة ، أي تبادل السلع مباشرة دون وسيلة للتبادل ، والنقود تزداد أهميتها ، حتى أصبحت كلمة المال ، التي تعنى (كل ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع ، أو عروض تجارة ، أو عقار أو نقود أو حيوان) ، تشير أحيانا إلى النقود فقط . ومن هنا جاءت تعبيرات النظام المالي ، والتمويل ، والممول[1] .

ومن هنا نجد أن النظام المالي لا بد وأن يتسع نطاقه ليشمل كل ما يتصل بالنقود من بعيد أو قريب ، وهذا له وجهان : الأول يتعلق بدفع الأثمان والثاني يتعلق بما يسمى بالتمويل .

ودفع الأثمان يشمل معاوضة صاحب السلعة عن سلعته نقدا . أما التمويل فيشمل تقديم المال لأرباب الأعمال بغية استثماره وتنميته .

---

(١) انظر في معاني هذه الكلمات ، مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ ، وقارن ذلك بما ذكر في حاشية ابن عابدين الجزء الرابع ، ص ٥٠١ .

على أن استخدام النقود لا يقتصر على هاتين الوظيفتين ، وإنما يشمل أيضا ما تقوم به الدولة والأفراد من إعادة توزيع للثروات والدخول ، إما بغية تصحيحها ، بتحويل المال من فرد إلى آخر ، أو بغية التصدق والإهداء .

ثانيا : الأهـــداف :

لا تخرج أهداف النظام المالي عن الأهداف المتعارف عليها للسياسة الاقتصادية بصفة عامة ، ألا وهي تسهيل النمو الاقتصادي ، وتحقيق الاستقرار في مستويات النشاط الاقتصادي والأسعار ، مع الوصول إلى درجة معقولة من العدالة في توزيع الثروة .

إلا أن النظام المالي في توجهه نحو تلك الأهداف يتناول العمليات التفصيلية التي تؤدي إليها ، فالنظام المالي يشتمل على عناصر تقوم بتسهيل إنتاج وتبادل الطيبات ، ومنع خروج معدلات التغير في الأسعار عن الحد المعقول ، وتجميع ما يكفي من الثروات وإعادة توزيعها لمنع التفاوت الشديد بين مستويات معيشة الأفراد .

ولهذا يمكن القول بأن النظام المالي يسعى إلى تحقيق الأهداف الاقتصادية النهائية ، من نمو واستقرار ، وعدالة وتوزيع ، من خلال الوصول إلى أهداف تفصيلية أكثر تحديدا وتفصيلا ، من خلال العمل الدائب واليومي لمكونات النظام .

ثالثا : المؤسسات :

يتكون النظام المالي من عدد من المؤسسات تشمل النقود ، النظام المصرفي ، والمؤسسات الحكومية والأسواق المالية والسلعية .

وقد لا يتبين البعض أن النقود في حد ذاتها مؤسسة ، ولكنها كذلك إذ أن النقدية (أو بلغة الفقهاء الثمنية) ، وهي كون النقود وسيلة للتبادل ، ما هي إلا صفة اعتبارية يضفيها المجتمع على النقود

بقبوله العام لها ، ووضع القوانين واللوائح المنظمة للتبادل والإصدار النقدي .

ومن الواضح أن النظام المصرفي هو مجموعة المؤسسات التي تتحمل مسؤولية إصدار النقد وخلق الائتمان ، والمساعدة في تجميع المدخرات وحسن تخصيص الموارد المالية بين الاستخدامات المختلفة . ويتكون النظام المصرفي من سلطة نقدية مركزية ، يتبعها عدد من المصارف والمؤسسات المالية التي تعمل تحت إشراف تلك السلطة .

وتشمل الأسواق المالية والسلعية ، الأسواق التي يتم فيها تبادل حقوق التملك في الأصول النقدية ، كالأوراق المالية بأنواعها والصرف بأنواعه . كما تشمل الأسواق التي تتم فيها المتاجرة بالسلع ، ولقد تطورت الأسواق المالية في عصرنا هذا ليخرج التعامل فيها عن نطاق قواعد التعامل الإسلامية ، كترك الربا والبعد عن القمار . وهذا يعني أن وجود المؤسسة في حد ذاته لا يكفي بل لا بد من وضع قواعد محددة للعمل فيها .

رابعا : قواعـــد العمـــل :

تختلف قواعد العمل في النظام المالي ، باختلاف الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي للمجتمع الذي يقوم فيه ذلك النظام ، فمن الناحية الأخلاقية : هناك نظم تقوم على تحريم بعض المنتجات والمعاملات دون غيرها . ومن الناحية السياسية ، هناك نظم تطلق بعض الحريات دون غيرها ، ومن الناحية الاجتماعية هناك نظم تعتمد على العلاقات الثنائية بين الأفراد ، وأخرى تضع علاقة الفرد بالمجتمع أهمية خاصة ، وبالنسبة للنظام المالي الإسلامي ، فإن قواعد العمل فيه لا تعدو أن تكون قواعد العمل السارية على الاقتصاد ككل ، ونذكر منها ما يلي :

١ ــ أن كل ما في الكون مملوك ملكية أصلية لخالقه سبحانه وتعالى

وأن الإنسان المتصرف في المال يملكه ملكية عارضة .

٢ ــ أن الإنسان مستخلف في المال ، له أن يتصرف فيه ، ولكن وفقا لدين الله ، إذ سيسأل الإنسان فيما بعد عما إذا كان قد أحسن التصرف في المال أم أساء(١) .

٣ ــ أن المعاملات علاقات تعاقدية تخضع لشروط العقد وأحكامه بصفة عامة ، والبيوع بصفة خاصة .

٤ ــ أن التعامل غير جائز في المحرمات أخذا أو عطاء .

٥ ــ أن الربا محرم .

٦ ــ الاحتكار ممنوع .

٧ ــ أن للاقتصاد الإسلامي بصفة عامة أهدافا تسعى النظم المشمولة به إلى تحقيقها ، فمن الناحية الاقتصادية تكون أهدافه النمو والاستقرار وعدالة التوزيع ، ومن الناحية الاجتماعية تكون أهدافه تأكيد علاقات الأخوة في الدين والأرحام والجوار ، ومن الناحية السياسية ، تأكيد عزة المسلم وتدعيم الشورى ومنع الظلم والقهر .

خامسا : أسلوب التطور :

يجب أن تصمم مؤسسات النظام المالي ، وأن تسمح قواعد العمل فيه بصورة تتيح تطوره ليستوعب ما يلي :

١ ــ نتائج النمو الاقتصادي وارتفاع مستوى المعيشة .

٢ ــ التقدم التقني والعلمي .

٣ ــ تغير العوامل الخارجية المواجهة للمجتمع الإسلامي .

---

(١) مناع خليل القطان ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، في الاقتصاد الإسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م ص ١٣٢ ــ ١٥٣ .

الباب الثاني

النظم الإسلامية في صدر الإسلام

أولا : عهد الرسول عليه الصلاة والسلام :

(أ) النقود :

كانت النقود في عهد الرسول ﷺ نقودا معدنية ، ويروى أن الدراهم كانت تأتي من فارس ، والدنانير من بلاد الروم ، ولم يتحرج المسلمون آنذاك من استعمالها . كما أن الرسول ﷺ أرشد المسلمين إلى قياسها بالوزن بدلا من العدد [1] ، وفي هذا حكمة بالغة ، لأن التلاعب في وزن النقود المعدنية كان يلجأ إليه كثير من الأفراد والحكومات ، مما يجعل الوزن العامل الحاسم في قيمة النقود .

ولما كانت العبرة في تحديد قيمة النقود بنقاوة المعدن التي تثبت بسك القطع النقدية ، أو بعرضها على خبير ، وكذلك بكمية المعدن التي تحتويها كل قطعة ، فإن الدولة ليست بحاجة إلى القيام بسك النقود (أو إصدارها كما يسمى ذلك الآن) ، إلا إذا كان هناك تلاعب في نوع المعدن الداخل في النقود المستوردة ، أو أن الدولة نفسها تقوم باستخراج المعادن المستخدمة في صنع النقود من أرضها ، ويبدو أن

---

(١) عبد الحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ، المطبعة الأهلية ، الرباط ، ١٣٤٧ هـ ، (طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ) ، الجزء الأول ، القسم السابع .

مظنة عدم نقاوة المعدن في النقود الفارسية والرومية لم تكن قائمة في ذلك الوقت ، كما أن مساحة الوطن الإسلامي لم تكن قد اتسعت بعد لتشمل أراضي ينتج منها الذهب والفضة في ذلك الحين ، ولهذا فلم تتجه الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ إلى سك النقود .

كما يلاحظ أيضا أنه في حالة النقود المصنوعة من الذهب والفضة ، إذا قامت دولة بإصدار مسكوكاتها الخاصة منها ، فإن نقودها المحلية يمكن أن تقارن بالنقود المستوردة من حيث الوزن والنوع . ومن هنا ، وإذا لم يكن هناك اختلاف كبير في النوع ، تصبح كل من النقود المحلية والمستوردة بديلا للآخر في كل البلاد ، ولهذا تتجه النقود المعدنية لأن تصبح نقودا عالمية ، ويصعب وضع الحواجز على تداول النقود المستوردة في هذه الحالة ، نظرا لسهولة صهرها وبيعها سبائك لاستبدالها بالنقود المحلية .

ولهذا فإن الأسباب الداعية إلى إنشاء سلطة نقدية مركزية تتعدى مهمتها سك النقود إلى التحكم في كمية النقد المتداول محليا ، لم تقم في ذلك الوقت .

ومن المتفق عليه في عصرنا هذا أن التبادل النقدي (أي تبادل السلع من خلال النقود ببيع سلعة بالنقود وشراء سلعة أخرى بالنقود) أفضل من المقايضة ، وهي التبادل المباشر بين السلع ، وهناك حديث يذكر في موضوع ربا الفضل نفسره على تشجيع المعاملات النقدية ، والصرف عن المقايضة ، وهو (عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر ، فجاءه بتمر جنيب ، فقال : أكل تمر خيبر هكذا ، قال : لا والله يا رسول الله ، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، فقال : لا تفعل ، بع الجمع بالدرهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا) متفق عليه .

(ب) **المؤسسات المالية** :

من المعروف أن الرسول ﷺ عين أمراء على الأقاليم وكان من مهمة كل أمير أن يقوم بجمع الزكاة والجزية والخراج (١) وأحيانا كان الرسول ﷺ يرسل عاملا يختص بالنواحي المالية ليقوم بجمع مستحقات الدولة من الأموال ، ويدفعها إلى بيت مال المسلمين ، ويلاحظ أن العامل أو الأمير كان مفوضا بالإنفاق مما يجمعه من المال على الشؤون المحلية ، ثم يرسل صافي الفائض إلى المدينة . كما كان الرسول ﷺ يرسل أحيانا من يتسلم الأموال من عمال الأقاليم يسمى المستوفي (٢) . وكان الرسول ﷺ يحاسب العمال بنفسه على ما جمعوه وما أنفقوه من أموال (٣) . كما كان ﷺ ، يخصص المخازن لبعض هذه الأموال (٤) ، ويشرف على إنفاقها في أوجهها ، وعلى إدارة أوقاف المسلمين (٥) .

ويلاحظ أن الديوان لغة من التدوين ، وقد يعني الدفتر الذي تكتب فيه الأسماء ، كما يعني الكتبة ، وكذلك يعني المكان الذي يجلس فيه الكتبة (٦) .

ولقد كان الديوان يعنى به كتابة الجيوش بمعنى تسجيل أسماء المحاربين ، وكتابة الخراج ، أي تسجيل أسماء المستحقين للعطايا ، أو المسلمين جميعا وفقا لأولوياتهم في استحقاق عطايا الدولة ، وكتابة الإنشاء ، بمعنى مكاتبات الدولة مع رعاياها ومع غيرها من الدول (٧) .

---

(١) عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية ، القسم الخامس ، خاصة الصفحات ٢٤٠ — ٢٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٤١٦ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٣٦ — ٢٣٨ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٤١١ — ٤١٢ .
(٥) المرجع السابق ، صفحة ٤٠١ — ٤١٠ .
(٦) مجمع اللغة العربية ، صفحة ٣٠٥ .
(٧) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢١ ، عن خطط المقريزي .

أما في كتابة الجيوش ، فقد روي في صحيح مسلم عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ما يشير إلى كتابة من اشتركوا في الغزوات على عهده .

وأما كتابة مستحقات بيت المال ، فمن ناحية الموارد كلف الرسول ﷺ الزبير بن العوام وجهم بن الصلت وحذيفة بن اليمان بكتابة أموال الصدقات (الزكاة) [1] ، كما عين عمالا لجمع الزكاة [2] ، ومن ناحية الإنفاق كان لا بد من إحصاء المستحقين للعطاءات من الزكاة ، وهذا ما سمى بديوان الخراج ، فقد روى البخاري بسنده عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال : (اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس) فكتبت له ألفا وخمسمائة رجل [3] . وأما عن كتابة الإنشاء ، فقد استعمل رسول الله ﷺ الكتاب لكتابة رسائله إلى أنحاء الدولة الإسلامية وإلى الدول الأخرى ، كما كان له كاتب سر هو زيد بن ثابت [4] ، الذي طلب منه الرسول ﷺ أن يتعلم لغة أجنبية لكي يقرأ له بعض المكاتبات ، كما كان من كبار كتّابه حذيفة بن اليمان الذي كان أمينا لسره [5] .

وهكذا ، فإن إنشاء الدواوين في أول عهدها يعود فضله إلى رسول الله ﷺ ، أما ما قام به الخلفاء الراشدون والحكام من بعده ، فكان في مجال التطوير والتوسيع ، الذي يتفق مع حاجة العصر ومتطلباته .

وهكذا نجد أن رسول الله ﷺ حدد المعالم الرئيسية لبيت مال المسلمين ومهامه ، ووضع قواعد العمل له ، وذلك من خلال هيكل

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٣٩٨ ــ ٣٩٩ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٦٩ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٠ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ١١٩ ــ ١٢٠ عن خطط المقريزي .
(٥) ورد ذلك في سنن النسائي ، عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٠ .

سياسي يشمل نظاما للحكم المحلي على أساس من اللامركزية والشورى ، ووضع الأسس لمراقبة النشاط المالي للدولة ، ومحاسبة العاملين فيه .

(جـ) **الأســواق :**

اهتم الرسول ﷺ بالأسواق ، وحسن سير التعامل فيها ، فمن الناحية الأولى ، وضع ﷺ قواعد مفصلة تحكم التبادل السلعي في الأسواق ، منها ما يوفر للمتبادلين المعلومات الصحيحة عن حقيقة السلع ودرجة جودتها ، ومنها ما يعين الناس على قياس الكميات بوضع الموازين والمكاييل ، ومنها ما يمنع الاستغلال كتحريم الربا (١) .

ونظرا لأن تطبيق قواعد العمل في الأسواق تحتاج إلى رقابة واعية ومستمرة ، فقد أنشأ ﷺ وظيفة الاحتساب في الأسواق وقام بهذه الوظيفة بنفسه أحيانا ، كما استعمل من يقوم بها عنه (٢) .

ثانيا : عهد الخلفاء الراشدين :

(أ) **النقــود :**

استمر المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين في استخدام النقود الفارسية والرومية ، ولا يعني هذا أنه لم يدر بخلدهم قضية سك النقود في الدولة الإسلامية ، بل إن الانتقال من النقود المعدنية إلى نقود أخرى تشبه النقود الورقية قد دار بذهن أمير المؤمنين عمر ، حيث يروى عنه قوله : (هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل ، فقيل له : إذن لا بعير ، فأمسك) (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٨٤ ــ ٢٨٥ .
ابن الأخوة ، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي ، الهيئة العربية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، صفحة ١١ ــ ١٢ .

(٢) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٨٤ ــ ٢٩٠ .
ابن الأخوة ، صفحة ١٣ .

(٣) رفيق المصري ، الإسلام والنقود ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ، صفحة ١٣ .

ومعنى ذلك أن الخليفة عمر لم يكن يعجبه استخدام الناس للذهب والفضة كنقود ، وأنه فتش حوله عن شيء آخر لتصنع منه النقود ، يكون غير ذي قيمة كبيرة ، كجلد الإبل مثلا . ولكنه خشي أن يؤدي ذلك إلى زيادة الطلب على جلد الإبل ، فيطغى ذلك على فوائد الإبل الأخرى والأكثر أهمية ، والذي يمكننا من استخدام النقود الورقية اليوم ، هو تقدم فن الطباعة ، واصطناع العلامات المميزة بأوراق النقد التي لا يمكن تقليدها ، ولم يكن ذلك متاحا في عهد الخليفة عمر .

بل ويمكن تفسير عزوف الخليفة عن استخدام جلود الإبل ، أنه خشي أن يجعل ذلك كمية النقود تتزايد بصورة أكبر من حاجة الاقتصاد ، فترتفع الأسعار ، وتختل موازين الاقتصاد .

وعلى العموم ، يمكن القول بأنه لم تثر هناك حاجة لسك النقود في عهد الخلفاء الراشدين ، لأن الأسباب الداعية لذلك ، من إمكان استخراج المعادن النفيسة من أراضي المسلمين ، ومظنة عدم نقاوة النقود الفارسية ، لم تتحقق آنذاك ، وكذلك فإن إنشاء سلطة نقدية مركزية لم يكن له مبرر أيضا .

(ب) **المؤسسات المالية :**

كان أبو بكر أول من طور بيت المال الذي أنشأه رسول الله ﷺ بالصورة التي عرفت في عهود من تبعه من الخلفاء بأن جعل له مكانا مغلقا ، ثم ولّى عليه أبا عبيدة الجراح[١] .

ولقد نسج الخليفة عمر على منوال أبي بكر الصديق ، فطور بيت المال بأن فرض الفروض ودون الدواوين وأعطى العطايا [٢] .

---

(١) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٦ عن ابن الاثني والماوردي .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين بيت المال في عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر الصديق ، وبينه في عهد عمر ، أن دخل الدولة الإسلامية قد زاد في عهد عمر ، ولذلك كان العطاء في عهد رسول الله ﷺ وخليفته الصديق منظما وفقا لأولويات معروفة ، ولكنه لم يكن إلا في أوقات مخصوصة ، أما العطاء في عهد الخليفة عمر ، فقد تعددت أوقاته ، ولكنه ظل على نفس النظام والنسق السابقين (١) ، باستثناء أن ديوان الخراج كان في عهد أبي بكر الصديق يساوي بين الناس ، إلا أن الخليفة عمر أراد أن يميز بين الناس في العطاء ، وفقا لمكانتهم في الإسلام من ناحية ولحاجتهم من ناحية أخرى .

وهكذا فإن كلا من ديوان الصدقات وديوان الخراج قد أكمل ركنا هاما من أركان بيت المال ، الأول في جانب الموارد والثاني في جانب الاستخدامات . ولا ننسى أيضا أن ديوان الإنشاء كان له أثر هام في تطوير أسلوب التعامل بين أجزاء الدولة الإسلامية .

(جـ) الأســواق :

استمر الخلفاء الراشدون على ما كان عليه رسول الله ﷺ من مراقبة الأسواق وضبط التعامل فيها ، وكان الخليفة يتولى الحسبة بنفسه ، أو يستعمل غيره كمحتسبين ، كما يروى عن أمير المؤمنين عمر توليته عبد الله بن غتبة على السوق (٢) .

ثالثا : الأمويون والعباسيون :

(أ) النقــود :

استمر استخدام الدراهم الفارسية والدنانير الرومية حتى عهد عبد الملك بن مروان خامس خلفاء بني أمية ، إلا أنه في سنة سبعين

---

(١) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢٦ ــ ٢٢٩ ، لاحظ ما روي في هذا الموضع أنه في عهد أبي بكر أوصى عمر بالتوقف عن إعطاء المؤلفة قلوبهم من عظماء قريش لأن دين الله قد عز ، ووافقه أبو بكر على ذلك .

(٢) ابن الاخوة ، صفحة ١٣ .

من الهجرة ، ضرب مصعب بن الزبير دراهم قليلة ، بأمر من عبد الله ابن الزبير عندما كان واليا على الحجاز (١) ، وفي العام الرابع والسبعين من الهجرة أمر عبد الملك بن مروان الحجاج بن يوسف أن يضرب الدراهم والدنانير وتم ذلك عام خمسة وسبعين للهجرة (٢) .

ويلاحظ أن الحكام المسلمين فيما بعد بذلوا جهدهم للرقابة على النقد من حيث الكيف والكم ، فمن حيث الكيف ــ أي نوع وكمية المعدن المستخدم ــ لكي يسهل للناس تداول النقود عدا لا وزنا . ومن حيث الكم ، بحيث لا تشيع النقود الرديئة ، فتفسد التبادل ، وتضطرب الأسعار .

فمن ناحية الرقابة على نوعية النقود ، يروي المقريزي أن النقود بقيت خالصة حتى أيام المتوكل ، فلما قتل المتوكل وتغلبت الموالي من الأتراك ، وكثرت نفقات الدولة وقلت مواردها لاستغلال الولاة بأطراف الدولة الإسلامية ، بدأ غش الدراهم (٣) .

على أنه إذا استمر عرض النقود في الزيادة ، الصحيح منها والمزيف فإن الأسعار سترتفع وتستمر في الارتفاع ، وعلاج هذا الموقف يتلخص فيما يسميه الاقتصاديون بالإصلاح النقدي . ولعل أول إصلاح نقدي عرفته البشرية هو الذي تم في عهد الحاكم بأمر الله عام ٣٩٩ هـ ، حين زاد عدد الدراهم حتى وصل سعرها (٣٤) درهما بدينار ، لذلك تم سحب الدراهم القديمة واستبدالها بدراهم حديثة ووصل سعر الدرهم الحديث أربعة دراهم قديمة (٤) .

كما أن اتساع رقعة الدولة ، وازدهار النشاط الاقتصادي فيها قد ساعد على تطوير المعاملات النقدية ، إذ ظهرت الحوالات المالية التي

---

(١) رفيق المصري ، صفحة ١٢ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، ٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ .

يتم بموجبها تحويل المال حسابيا من مكان لآخر تحت اسم السفتجة (١)

(ب) المؤسسات المالية :

اتسعت الدواوين التي بدأت في عهد رسول الله ﷺ ، بعد ما شهدته من تطوير على عهد الخلفاء الراشدين ، وأدى اتساع الدولة الإسلامية في خلافة بني أمية وبني العباس إلى تعيين (صاحب للخراج) يكون مسؤولا عن موارد الدولة في إقليم معين ، وفي بعض الأحيان يحمل والي الإقليم مسؤولية ديوان الخراج بالإضافة إلى أعبائه السياسية والعسكرية الأخرى ، وفي أحيان أخرى يكون صاحب الخراج مستقلا في منصبه عن والي الإقليم ، ومسؤولا أمام الخليفة مباشرة (٢) .

وبينما يلاحظ أن ما يجلب لديوان الخراج ليس إجمالي موارد الدولة ، وإنما صافي تلك الموارد ، بعد خصم النفقات على الخدمات الخاصة بكل إقليم ، فإن بعضهم قد قدر قيمة ما جلب إلى ديوان الخراج في عهد هارون الرشيد ، سواء على هيأة أموال نقدية أو عينية ، بما يزيد على خمسمائة وثلاثين مليونا من الدراهم .

على أنه من أهم ما حدث في تلك الفترة ، أن الفكر الإسلامي قطع شوطا كبيرا نحو تحديد ما يجب أن يكون عليه الهيكل المالي والسياسة المالية للدولة ، إذ خرج على الناس في ذلك العصر ثلاثة مصنفات هامة في ذلك الموضوع : أولها ، كتاب الخراج لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة المتوفى عام ١٨٢ هـ (٣) ، ثم كتاب الخراج ليحيى ابن آدم ، المتوفى عام ٢٠٣ هـ (٤) ، وكتاب الأموال لأبي عبيد ،

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٨ .

(٢) S. A. Siddiqi, Public Finance in Islam, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1979, pp. 192-216

(٣) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) كتاب الخراج ، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨١ .

(٤) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، لاهور ، ١٣٩٥ هـ .

المتوفى عام ٢٤٤ هـ [١] .

ولعل الدافع لتأليف تلك الكتب ، أو على الأقل واحد منها (كتاب أبي يوسف) هو ما حدث بعد الخلفاء الراشدين من تعد على قواعد الإسلام المالية ، وخصوصا من نواحي الجباية ، ولقد كان في عهد الخليفة المجتهد عمر بن عبد العزيز تصحيح لهذه الأمور ، إلا أن بعض ما وضعه الخليفة عمر بن عبد العزيز في نصابه ، عاد فتجاوزه الحكام من بعده ، مما حدا بأهل الرأي أن يحثوا أهل الحكم بالعودة إلى شرع الله . وهكذا نجد أن أبا يوسف يستفتح كتابه بمقدمة موجهة إلى هارون الرشيد يعظه فيها ويحضه على طاعة الله [٢] .

وبالاضافة إلى عودة من أتى بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى جباية ما كان قد ألغاه من زيادات في الخراج ، فقد دخل نظام الالتزام الذي هاجمه أبو يوسف ، وطالب هارون الرشيد بإلغائه [٣] وكان أبو جعفر المنصور قد أعاد النظر في مقادير الضرائب المفروضة ، ومنع التصرف في الأراضي الخراجية ، كما كان المهدي قد اتجه بعد المنصور إلى نظام المقاسمة في تقرير الضرائب ، ونادى أبو يوسف بتطبيقه ، ولكن بنسب تقل عن النسب التي أخذ بها المهدي [٤] .

(جـ) **الأسـواق** :

تطورت الحسبة في العصرين الأموي والعباسي ، واتسع نطاقها ، وأصبح لها ولاية كالقضاء ، ووضعت لها القواعد والاختصاصات ، واستقلت سلطة المحتسب [٥] ، ويذكر أن الحسبة قد تطورت بصورة خاصة على يد الأمويين في الأندلس ، واقترب معنى الحسبة من الشرطة

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال ، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .
(٢) أبو يوسف ، صفحة ٣١ ــ ٥٥ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٥ ــ ٢٤٨ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ١١٢ ــ ١١٥ .
(٥) ابن الاخوة ، صفحة ١٥ .

الموكلة بالأسواق والآداب العامة [1] ، وأصبح من واجبات المحتسب أن يكون ملازما للأسواق يركب في كل وقت ويدور على السوق والباعة ويكشف الدكاكين والطرقات ويتفقد الموازين والأرطال ، ويتفقد معايشهم وأطعمتهم وما يغشونه ، ويفعل ذلك بالنهار والليل في أوقات مختلفة ، وذلك على غفلة منهم [2] ، وتختم في الليل حوانيت من لا يتمكن من الكشف عليه بالنهار ليكشف باكر النهار ، ويجوز للمحتسب تسعير البضائع على أربابها ولا يفعل ذلك إلا في سني القحط فإذا فعله في غيرها كان محرما . وإذا رأى المحتسب أن أحدا يحتكر صنفا ألزمه ببيعه [3] .

وحددت بعض الأعمال التي لا تتم إلا تحت رقابة المحتسب [4] ، وأصبح للمحتسب دفتر يسجل فيه من يقوم بمراقبتهم [5] وخاتم يستخدمه ، وخاصة مع المكاييل والموازين [6] ، وكذلك قام بالرقابة على الصيارف لمنع الربا والمعاملات غير الشرعية [7] ، وأصبح من اختصاص المحتسب أيضا أن يمنع المعاملات المنكرة ، كالبيوع الفاسدة والإجارة الفاسدة والشركة الفاسدة ، بالإضافة إلى الربا [8] .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٣ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ و ٢١٩ ــ ٢٢٠ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ و ٦٤ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، عن الشيزري ، نهاية الرتبة .
(٥) المرجع السابق .
(٦) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، عن الغزالي ، أحياء علوم الدين .
(٧) المرجع السابق ، صفحة ٣٠ ــ ٣١ .
(٨) المرجع السابق .

الباب الثالث

أسباب ضعف الصلة بين الإسلام والنظم المالية المعاصرة

أولا : مقارنة النظام المالي المعاصر بالنظام الإسلامي :

يستمد الهيكل المالي والنقدي للنظام الاقتصادي السائد ملامحه الأساسية من التطورات التاريخية التي مرت بالعالم الغربي ، وخصوصا ما نجم عن ممارسات العاملين بالصرافة والمال والمسئولين الحكوميين . إلا أن كتابات الاقتصاديين الغربيين في حقل النقد والمصارف كان له أثره في صبغ تلك الملامح .

ومن المؤكد أن الاقتصاديين الغربيين لم يكن لديهم أبدا هيكل لمؤسسات اقتصاد غير ربوي يصلح لعقد المقارنة بينه وبين هيكل الاقتصاد السائد . فمن ناحية نجد أن الفكر الماركسي لم يقدم بديلا يذكر في هذه السبيل . ومن ناحية أخرى فلقد فقد العالم الإسلامي الأسس الصلبة لمؤسساته الاقتصادية في مطلع القرن العشرين الميلادي ، مما جعل تلك المؤسسات غير ذات أهمية بالنسبة للباحثين في مجال النقود .

وعلى هذا فمن الممكن تقدير صعوبة تقييم النظام الاقتصادي الحالي المؤيد من جانب النظريات الاقتصادية الحديثة ، والمقبول دون مناقشة من جانب القائمين بالنشاط الاقتصادي خلال أعمالهم اليومية ،

إلا أنه لا بد من التوقف بعض الوقت لتدبير مقارنة أداء النظام الاقتصادي السائد بالمقارنة بأداء اقتصاد مؤسساته ذات هيكل افتراضي لا يحتوي على أي ربا[1] ، والذي يفترض حاليا ولغرض جدلي أنه اقتصاد قادر على القيام بما يطلب عادة من أي نظام اقتصادي .

وبناء على ذلك فإنه يمكن أن نبدأ بوصف النظام الاقتصادي السائد بأنه نظام يتمركز على الإقراض Lending-Centered، ومعنى ذلك أن نسبة كبيرة من الموارد تصل من مالكيها إلى المستثمرين عن طريق مؤسسات الإقراض الربوية .

ويمكننا بطبيعة الحال أن نميز بين أولئك الذين يقومون بالاستثمار المباشر ، عن طريق شراء حصص في رؤوس أموال المؤسسات الإنتاجية ، وبين أولئك الذين يوظفون أموالهم لدى مؤسسة للإقراض . فالمجموعة الأولى من المستثمرين تحتفظ بأموالها على هيأة أصول حقيقية Real assets ، أما المجموعة الثانية فتحتفظ بأموالها على هيأة أصول نقدية Monetary assets ، تلك الأصول التي تعرف عادة بأنها حقوق ذات قيم نقدية ثابتة ، كالودائع والسندات .

على أنه من المعروف أن مؤسسات الإقراض توظف بعض أموال مودعيها مباشرة لدى المؤسسات الإنتاجية ، إلا أنه بسبب الحاجة إلى موازنة هيكل أصول المصرف من ناحية (العائد) مع هيكل التزاماته (السيولة) من ناحية أخرى ، فإن المصرف الربوي يضطر إلى تقديم تلك الموارد لمستخدميها على شكل قروض ربوية ، أي أن مؤسسة الإقراض تحتفظ بمعظم ما لديها من موارد على هيأة أصول نقدية .

وتبعا لذلك التقسيم يمكننا أن نتصور نوعين من عمليات إصدار القرارات الخاصة بتوجيه الموارد الاستثمارية .

---

(١) لعل القارئ قد لاحظ الآن أن لفظ الربا يستخدم للإشارة إلى ما يسمى Interest ، وما يترجم عادة إلى كلمة الفائدة .

النوع الأول هو عملية ذات قاعدة إنتاجية Productivity-based .

والنوع الثاني هو عملية ذات قاعدة إقراضية Lending-based .

وتشمل العملية ذات القاعدة الإنتاجية التصرفات العقلانية للمستثمرين ، بينما تشمل العملية ذات القاعدة الإقراضية التصرفات العقلانية للمقرضين .

فالمقرض ، كما سبق ، يحتفظ بموارده على هيأة أصول نقدية ، ولهذا فهو يهتم قبل كل شيء بمقدرة المقترض على السداد ، بمعنى أن القيمة الحالية لثروة المقترض يجب أن تكفي على الأقل لسداد قيمة ما عليه من ديون ، ومن المعروف أن التأكد من قدرة المقترض على السداد يحتاج إلى كثير من جمع المعلومات والمتابعة ، وهذه مسائل تتخصص فيها مؤسسات الإقراض .

وعلى هذا فإن الصفة المميزة للإقراض أنها وسيلة لتوجيه الموارد الاستثمارية تكون فيها قدرة المقترض على الدفع هي العامل الأهم . بينما يحوز النشاط الإنتاجي للمستثمر أهمية دنيا . وعلى هذا فإن التصرف العقلاني للمقرضين يفرض عليهم أن يوظفوا أموالهم لدى مؤسسات الإقراض التي تعطي أعلى المعدلات الربوية ، بافتراض قدرتها على سداد التزاماتها . وبالتالي فإن مؤسسات الإقراض تعرض مواردها على المستثمرين والمنتجين على حد سواء ، ما داموا قادرين على سداد ما عليهم من قروض ، وما يضاف على تلك القروض من ربا .

وهكذا تسهم عملية إصدار القرارات ذات القاعدة الإقراضية في تحديد معدل توازني للربا في سوق المال . مما يجعل ذلك المعدل مساويا لنفقة الفرصة المضاعة Opportunity cost للسيولة النقدية . وبهذه الطريقة يمكن لعمليات الإقراض أن تكون ذات تأثير على عمليات توجيه الاستثمار ذات القاعدة الإنتاجية .

أما الخاصية الأساسية الثانية للنظام الاقتصادي القائم فهي أن عملية إصدار النقد ذات قاعدة إقراضية ، بمعنى أن المصرف المركزي يصدر النقد الذي تقوم الدولة باقتراضه . كما أن المصارف التجارية تخلق نقدا في شكل ودائع ، تقرضها للجمهور ، وكما شرح الكاتب في موضع آخر [١] ، فإن عملية خلق النقود ذات القاعدة الإقراضية تؤثر على آلية التوقعات السعرية Mechanism of price expectations . كما أنها بذلك تكرس معدل الربا على السندات الحكومية بصفته (سعرا للفائدة) يمثل النافذة التي تنفذ منها الآثار النقدية إلى عملية إصدار القرارات ذات القاعدة الإنتاجية .

وعلى هذا فإن النظام الاقتصادي السائد يتميز بخاصيتين هامتين : أولهما ، أن توجيه الاستثمار مبني على قاعدة إقراضية . وثانيهما أن خلق النقود يتم أيضا على أساس إقراضي ، تلكما الخاصيتان اللتان تميزان النظام الربوي عن النظام غير الربوي . وسنجد فيما بعد أن فضل النظام غير الربوي على النظام الربوي يرجع أساسا إلى تلكما الخاصيتين [٢] .

ثانيا : أثر الانتقال من النقود السلعية إلى النقود الورقية وظهور النقود الحسابية :

ليس هناك من شك في أن الانتقال من النقود السلعية ، الذهب والفضة إلى النقود الورقية أحدث تغيرا جوهريا في أسلوب إصدار النقود والسياسة النقدية والمعاملات النقدية عموما . ومن الواضح أن التحول من النقود المعدنية إلى النقود الورقية كان راجعا في أساسه إلى سهولة النظام الورقي ورخصه وتوفيره لكثير من الجهد والمشقة التي تبذل في التأكد من نقاوة المعدن ووزنه أو سكه ، وحمله وحمايته من السرقة .

---

(١) يلاحظ القارئ أن المناقشة هنا تقتصر على جوانب الكفاية efficiency ، ولا تعرض لجوانب عدالة توزيع الدخول equity .

(٢) معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي ، صفحة ٥١ ــ ٥٥ .

على أن ما روي من قبل عن الخليفة عمر بن الخطاب من أنه فكر في استخدام شيء آخر ، كجلود الإبل ، نقدا ، يفيد أن التطور إلى النقود الورقية كان سيأتي لا محالة ، لو ترك للمؤسسات الاقتصادية الإسلامية حرية العمل والتطور .

كما أن ظهور النقود الحسابية ، التي ليست سوى أرصدة تسجل في دفاتر المصارف والمودعين لديها ، كان له أثر كبير في تخفيض كلفة التعامل النقدي وتحسين آدائه ، ولقد كان من الممكن للسفاتج أن تتطور إلى صورة من النقود الحسابية ، وأن يتحول مصدرها إلى شكل المصارف المعروف حاليا ، ولكن في إطار إسلامي .

ولكن الحقيقة أن المؤسسات الإسلامية التي أنشئت في مجال الاقتصاد لم تعط فرصة كافية للتطور خلال حياتها ، كما أن الكثير منها قد قبر قبل أن يشهد التجديدات التي تمت في مجال التعامل النقدي ، كالمصارف والنقود الورقية والحسابية ، ولعل ذلك يرجع إلى سببين : أولهما اختفاء الشورى وتمزق العالم الإسلامي إلى دويلات متفرقة بعد الحكم الأموي ، وثانيهما أثر الاستعمار على تطور الفكر العربي بصفة خاصة والمسلم بصفة عامة .

ثالثا : اختفاء الشورى :

يتفق المسلمون على أن ركن الحكم بالإسلام قد نقضه المسلمون بعد خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، وأن الحكم تحول إلى ملكية وراثية بعد الخليفة معاوية بن أبي سفيان ، وباستثناء ما حدث في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، لم تشهد الأمة الإسلامية عهدا يتسم بالعدل السياسي منذ ذلك الوقت .

ولا شك في أن القمع السياسي يكون عادة مصحوبا بظلم اقتصادي ، مما يذكر باستهداء معاوية لأهل سواد العراق ، وجمع الحجاج الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ، وإثقال كاهل القرى

(الكور) بالضرائب ، (الوظائف) واستخدام نظام الالتزام (التقبل) في جمع الضرائب ، وغير ذلك ، إلا أن هذا الظلم لم يكن مستمرا دائما . ولكنه خف في فترات متقاطعة ، في عهد عمر بن عبد العزيز (حين زال تماما) وفي عهد أبي جعفر المنصور وهارون الرشيد [1] .

ومما يلاحظ أن الظلم الاقتصادي يربك المتعاملين ، ويصرف أذهانهم عن التجديد والإبداع اللذين هما منبت التطور والتقدم ، ويشغل الناس بمحاولة المحافظة على أموالهم والإفلات ما أمكن من قبضة الحاكم الظالم .

كما أن القهر السياسي يعطل الفكر ، ويضع العقل البشري على حافة اليأس ، إذ يوقن أن جهده العلمي قد يجر على صاحبه العذاب والهوان . وقد يضيع دون أن يستفيد منه أحد ، ولعله مما يستحق الإعجاب كثيرا أن يبرز من علماء المسلمين من هم أمثال أبي حنيفة النعمان ، وأبي يوسف ، وعز الدين بن عبد السلام ، وابن تيمية وغيرهم ممن قالوا كلمة الحق بالرغم مما كان حولهم من قهر سياسي ، وهكذا فلو كانت الشورى قد استمرت دون تعطيل ، لظهر من أبناء المسلمين أضعاف أولئك العظماء المجددين في كل الميادين ، ولفاض فكرهم بالخير الكثير على الجوانب الاقتصادية في حياة الأمة .

رابعا : أثر الاستعمار وتطور الفكر [2] :

اقترن وصول الاستعمار إلى دار السلام بظاهرتين : الأولى هي مسخ أو تحطيم جميع المؤسسات الاقتصادية الإسلامية ، والثانية هو ترقيع المجتمع المسلم بالمؤسسات الغربية ترقيعا شاملا ، حتى أصبح الوضع

(١) انظر في ذلك أبو يوسف ، مقدمة المحقق .

(٢) Mabid Ali Al-Jarhi, Towards an Islamic Model of Distribution Second International Conference on Islamic Economics, Islamabad, March 1983.

المؤسسي الإسلامي كالثوب الذي يمتلئ رقعا من كل شكل ولون ، إذ استوعب ذلك الوضع الأساليب القومية والرأسمالية والاشتراكية ، كل ذلك في آن واحد ، ولكن في أطراف متفرقة من الوطن المسلم .

ولقد أدى الإدخال الشامل لنظم الحياة الغربية إلى التغريب الكامل ، مثال ذلك تحول ألبانيا إلى الشيوعية وتركيا إلى الرأسمالية ، وكليهما إلى العلمانية ، وفي أحيان أخرى كان التغريب غير كامل يكاد يصل إلى درجة التشويه ، ومثل ذلك تحول بعض البلدان العربية شبه الجزئي إلى النظام الرأسمالي فور حصولها على الاستقلال ثم تحول بعض هؤلاء إلى الاشتراكية ، لكي يعود بعضهم مرة أخرى إلى الرأسمالية .

ولقد أثر هذا التغريب على فكر المسلمين من نواحي عديدة ، منها أن هناك من يقومون بتبرير استخدام النظم الغربية بحجة أنها لا تتعارض مع الإسلام ، ونجد من ذلك من ينادون بما يسمى باشتراكية الإسلام من ناحية ، وبالدعوى بأن الإسلام يدعو إلى حرية السوق من ناحية أخرى ، ومنهم من أخطأ في فهم النظام الإسلامي ، لأنه يقيس ذلك النظام على مقياس غربي ، فدعا إلى السماح بالربا ما دام يقل عن حدود معينة .

إلا أن تلك الأمثلة الصارخة لم تشكل خطرا كبيرا ، ذلك لأن الأخطر من ذلك هو قبوع العقل المسلم وراء قضبان التغريب ، وعجزه عن تصور النظم الإسلامية في إطار عصري ، وخصوصا وأن ذلك التصور يتطلب أن يقطع المفكرون المسلمون حقبة طويلة من الزمن ، كان يجب أن يتم خلالها إنشاء وتطور نظم إسلامية ، حتى تصل إلى إطار العصر الذي نعيش فيه ، وذلك بأن يقطع أولئك المفكرون تلك الحقبة بأذهانهم ونظرياتهم وأدوات تحليلهم ، وهذا يتطلب عقلا إسلاميا معافى ، فما بالك بعقل مصفد بقيود التغريب ؟

الباب الرابع
هيكل مقترح لنظام مالي إسلامي معاصر : الهيكل المصرفي

يشير تعبير الهيكل المصرفي عادة إلى المصرف المركزي الذي يمثل السلطة النقدية ، وما يتبعه من مصارف تعمل تحت إشراف المصرف المركزي . هذا بالإضافة إلى المصارف المتخصصة والوسطاء الماليين ، إلا أنه في النظام الاقتصادي غير الربوي لا بد لذلك الهيكل من أن يتغير ، وخصوصا من ناحية وظائف المؤسسات العاملة فيه ، وسنحاول في هذا الباب النظر في طبيعة ووظائف الهيكل المصرفي في ظل نظام مالي إسلامي مقترح لظروفنا المعاصرة .

أولا : المصرف المركزي :

يعتبر المصرف المركزي المؤسسة المسؤولة عن تنظيم عرض النقود ، والتي تشمل أساسا إصدار العملة الورقية والرقابة على المصارف التجارية .

(أ) إصدار النقود الورقية :

يقوم المصرف المركزي في النظام الربوي بإصدار النقد مقابل سندات ربوية حكومية [1] ، وعلى هذا فإن المصرف المركزي يصدر النقود في حالتين : الأولى ، عندما تقترض الحكومة مباشرة من المصرف

(١) سنناقش إصدار النقود مقابل الالتزامات الأجنبية وأثر الإقراض على عرض النقود فيما بعد .

المركزي . والثانية ، عندما يقرر المصرف المركزي القيام بعمليات توسعية في السوق المفتوحة expansionary open-market operations . أما في الحالة الأولى فتقوم الدولة بالاقتراض من المصرف المركزي لتغطية عجز في ميزانيتها ، وهو عجز تقرره العوامل السياسية داخل الدولة . أما في الحالة الثانية فيحاول المصرف المركزي القيام بإعادة الاستقرار إلى الاقتصاد القومي ، في حالة معاناته من انكماش في النشاط الاقتصادي ، عن طريق ضخ النقود من خلال عمليات السوق المفتوحة .

ويلاحظ أنه مهما قيل في ميزات الاقتراض من المصرف المركزي لتمويل عجز في ميزانية الدولة ، فإن أهم ما يدفع الحكومات للجوء إلى هذه السبيل هو سهولة من الناحية السياسية ، إذا ما قورن بتمويل الإنفاق الحكومي عن طريق فرض ضرائب جديدة أو زيادة المعدلات الحالية للضرائب على الجمهور ، فالممثلون النيابيون عادة يترددون في الموافقة على زيادة الضرائب حرصا على شعبيتهم وتحسبا من أن يقع عبؤها على البعض منهم . كما أن تمويل العجز عن طريق إصدار النقد إذا لم تصاحبه زيادة في الإنتاج يصبح ضريبة خفية لا يشعر بها العامة إلا بعد فوات الأوان عند ارتفاع الأسعار فيما بعد ، ولهذا فإننا نجد أنه كثيرا ما تفضل الحكومات اللجوء إلى تمويل جزء من إنفاقها عن طريق مد يدها إلى المصرف المركزي الذي لا خيار له إلا أن يعطي . وخصوصا إذا كانت ذات أجهزة ضرائبية ذات قدرة جبائية محدودة .

ومن الملاحظ أن كلا من الاقتراض من الجمهور ـــ في ظل النظام الربوي ـــ والاقتراض من المصرف المركزي وسيلة لتدبير الموارد الضرورية للدولة ، إلا أنهما يختلفان كثيرا من ناحية الآثار الاقتصادية ، فلقد اختلف الاقتصاديون في ترتيب الآثار الناجمة عن هذين الأسلوبين للتمويل عن طريق اقتراض الدولة ، من حيث أيهما أقوى في آثاره التوسعية على الدخل والتوظف ، على أن التحليلات النظرية تخطئ الزعم القائل بأن سياسة التمويل عن طريق الاقتراض من الجمهور أوقى

آثارا توسعية من سياسة التمويل عن طريق زيادة الإصدار النقدي للمصرف المركزي . وأنه من الأرجح نظريا وعمليا أن أيا من الطريقتين ، إذا ما تمت خلال اقتصاد ربوي لا مناص من أن تتعثر آثارهما التوسعية في الأجل الطويل ، ذلك لأن الارتفاع في معدل الربا الناجم عن التضخم في الحالتين يخفض من القيم الحالية للثروات ، مما يضيق الخناق على التوسع في الإنفاق ، وبالتالي يحد من آثار هاتين السياستين على الدخل والتوظف crowding-out effect (١) .

ويبدو أن جوهر المناقشة لا ينصرف إلى مقارنة أسلوب تمويلي بآخر ، بقدر ما ينصرف إلى طبيعة الهيكل النقدي والمالي الذي يجري من خلاله ذلك التمويل ، فالتوسع النقدي ذو آثار تضخمية تنعكس فيما بعد على أسعار الربا (الفائدة) في الأجل الطويل ، كما أن الاقتراض من الجمهور يخفض من أسعار السندات الحكومية ويرفع سعر الربا عليها ، ومن شأن رفع سعر الربا أن يقلل من قيمة الثروات النقدية والعينية ويثبط الهمة عن زيادة معدل الإنفاق في القطاع الخاص .

على أننا نلاحظ أيضا أن الاقتراض من الجمهور يزيد من الالتزامات الضريبية المستقبلة ، بمعنى أن الأجيال القادمة سوف تضطر إلى دفع ضرائب أعلى من سابقتها لتتمكن الدولة من خدمة الزيادة في دَيْنها ، وهذا في حد ذاته إعادة توزيع للثروة من دافعي الضرائب إلى حاملي السندات الحكومية ، ذلك التوزيع الذي قد لا يكون له مبرر من العدالة الاجتماعية في حد ذاته .

كما أننا نلاحظ أيضا أن زيادة عرض النقود ، عن طريق اقتراض الدولة من المصرف المركزي ذات آثار على الأسعار كما أنها ذات آثار

---

(١) لحصر ومقارنة وتحليل أهم الآراء في هذا السبيل ارجع إلى :

Chodhry, N.S., Integration of Fiscal and Monetray Sectors in Econometric Models : A survey of Theoretical Issues and Empirical Findings, International Monetary Fund Staff Papers, Vol. 23,No. 2, pp. 395-440.

على توزيع الثروة بين الأفراد ، إذ أنها تتيح لمالكي المصارف فرصا أكبر للاغتناء عن طريق التوسع في إقراض عملائهم نتيجة للتوسع النقدي ، كما أن زيادة كمية النقود في حد ذاتها قد تكون ذات آثار سلبية على النشاط الاقتصادي والكفاية الإنتاجية . مما يدعو إلى الاحتياط في استخدام هذه الوسيلة .

على أن المصرف المركزي إذا لم يقم بما يتحتم عليه في ظل النظام الربوي من إصدار العملة الورقية في مقابل سندات الحكومة ، فإنه لن يتمكن من التحكم في كمية النقود وبالتالي من التحكم في الأسعار ، إلا أننا سنحاول فيما يلي تبيان وجود بديل لهذه السياسة .

(ب) **تحديد كمية النقود** :

مهما قيل في أهداف إدارة كمية النقود ، فإن الهدف الأساسي من ذلك هو توفير ما يكفي من الخدمات التبادلية لإجراء المبادلات اللازمة للنشاطات الإنتاجية والاستهلاكية والاستثمارية وخصوصا في اقتصاد ينمو باستمرار ، وعلى هذا فمن واجب المصرف المركزي أن يحدد عرض النقود عند المستوى الذي يحقق أكبر قدر من الخدمات التبادلية ويحافظ في نفس الوقت على استقرار الأسعار .

ومن المهم أن نؤكد في هذه المرحلة أن العبرة في مجال الخدمات التبادلية ، فإن العبرة بالقيمة الحقيقية real value وليست بقيمتها الاسمية nominal value . ذلك لأن مقدار الخدمات التبادلية الذي تقدمه الوحدة أي على قوتها الشرائية ، وهذا مرادف للقيمة الحقيقية للنقود .

وعلى هذا فإن زيادة كمية النقود ستقدم للمجتمع مزيدا من الخدمات التبادلية بقدر ما يبقى عليه مستوى الأسعار من استقرار أي أنه إذا زادت الأسعار بمعدل يقل عن معدل زيادة كمية النقود فإن القيمة الحقيقية الكلية لما في حوزة المجتمع من نقود تزداد ، وبالتالي يزداد

ما لديها من خدمات تبادلية . أما إذا حدث العكس وارتفعت الأسعار بمعدل يفوق معدل زيادة كمية النقود ، فإن القيمة الحقيقية الكلية للنقد المتداول تتضاءل ، مما يؤدي إلى فقدان بعض الخدمات التبادلية التي كانت متاحة من قبل .

ويمكن أن نلخص الآن آثار التوسع النقدي في ناحيتين : الأولى ، أن زيادة كمية النقود تؤدي إلى رفع الأسعار . والثانية ، أنه بقدر ما تزيد القيمة الحقيقية لعرض النقود ، أو ما سنسميه بالنقود أو الأرصدة الحقيقية ، بقدر ما يزيد المتاح من الخدمات التبادلية ، ولهذا أثره الطيب على الإنتاج والعمالة [1] .

والآن يجب أن نوضح كيف يتمكن المصرف المركزي من تغيير كمية المعروض من النقد ، عندما لا يسمح له النظام الاقتصادي بإصدار النقود مقابل أوراق مالية ربوية .

(جـ) التحكم في عرض النقود :

يمكن للمصرف المركزي أن يفتح حسابات استثمار في أعضائه من المصارف ، حيث يضيف ما يصدره ويسحب ما يريده من نقود . أما المصارف الأعضاء ، فكما سنبين فيما بعد بالتفصيل ، فستستثمر الودائع الاستثمارية للمصرف المركزي في القطاع الإنتاجي ، بما يتفق والسياسة الاستثمارية التي يتبناها كل مصرف ، أما الأرباح التي تجنى على هذه الودائع فيمكن استخدام جزء منها في تغطية نفقات المصرف المركزي وإعادة استثمار الباقي بنفس الطريقة .

وسنطلق على هذه الودائع اسم الودائع المركزية ، كما يمكن أيضا تغذية الودائع المركزية عن طريق طرح أداة مالية تسمى شهادة الودائع المركزية للجمهور لشرائها بغرض استخدامها كمنفذ من منافذ استثمار

---

(١) هذا كله بالطبع مع افتراض بقاء الأشياء الأخرى على حالها .

أموالهم ، وعلى هذا سوف تتكون الودائع المركزية من الإصدار النقدي بالإضافة إلى الأموال الخاصة التي توجه لشراء الودائع المركزية .

ومن المتصور أن تكون الودائع المركزية ذات شقين : الأول ، ودائع مركزية عامة يسمح للمصارف الأعضاء بتوجيه حصيلتها لجميع الاستثمارات دون تخصيص . والثاني ، ودائع مركزية مخصصة توجه لمشروع أو مجموعة من المشروعات بعينها ، وعلى هذا فمن المتصور إصدار شهادات ودائع مركزية عامة وأخرى خاصة ليتاح للجمهور الاختيار بين درجات مختلفة من التنوع الاستثماري .

والناظر في طبيعة تلك الودائع يجد أنه يمكن استخدامها لثلاثة أغراض : كأداة من أدوات السياسة النقدية ، وكأداة من أدوات السياسة التنموية ، وكوسيلة من وسائل الوساطة المالية financial intermediation واستخدام الودائع المركزية كأداة من أدوات السياسة النقدية يتلخص في كون تلك الودائع وسيلة من وسائل إحداث التغير المطلوب في عرض النقود ، ذلك لأن جزءا منها يقابل الإصدار النقدي ، ويمكن الإضافة إليه أو السحب منه لتحقيق الزيادة أو النقصان في الكتلة النقدية . ومن الجدير بالذكر أنه يمكن للمصرف المركزي في حالة الرغبة في إنقاص عرض النقود أن يقوم ببيع شهادات ودائع مركزية بقيمة جزء من الودائع المملوكة له . ثم لا يقوم باستثمار حصيلة تلك الشهادات (أي يحيل تلك الحصيلة على التقاعد) ، بينما يقوم بتحويل جزء من الودائع المركزية المستثمرة لدى أعضائه من المصارف من حسابه إلى حساب المشترين الجدد لشهادات تلك الودائع . أي أنه بذلك يكون قد أنقص عرض النقود دون إنقاص لحجم الاستثمارات بصورة مباشرة .

كما أن توزيع الودائع المركزية بين ودائع عامة وودائع مخصصة يجعلها أداة طيعة للسياسة التنموية ، بحيث يمكن توجيه استثمارات معينة نحو مشروعات أو قطاعات بعينها وفقا لما تقتضيه سياسة الدولة في هذا

الشأن ، كما يمكن استخدامها أيضا كوسيلة من وسائل الوساطة المالية ، ذلك أن المصرف المركزي بإصداره شهادات الودائع المركزية والقيام ببيع تلك الشهادات للجمهور ، واستثمار حصيلتها في ودائع مركزية من خلال المصرف المركزي يكون قد خلق مزيدا من الخدمات النقدية وأوجد نوعا جديدا من الأدوات المالية .

ومن الواضح أن شهادات الودائع المركزية تنطوي على درجة ضئيلة من المخاطرة المالية ، بفضل كون كل منها حقا في حافظة استثمارية investment portfolio غاية في التنوع diversification . بل إن درجة تنوع الحافظة الاستثمارية التي تنطوي عليها شهادات الودائع المركزية أكثر بكثير مما يمكن أي مصرف خاص أن يقدمه في نفس المجال ، ونظرا لشمول استثمارات الودائع المركزية من خلال المصارف الأعضاء لجميع فروع الاقتصاد القومي ، فإن العائد على تلك الودائع سيقترب كثيرا من متوسط معدل ربح الاستثمار للاقتصاد القومي ككل .

(د) المؤثرات الخارجية على عرض النقود :

ينتظر أن يحتفظ المتبادلون عبر الحدود في الاقتصاديات المفتوحة بأصول أجنبية ، وذلك في غيبة الرقابة على الصرف ، كما ينتظر أن تفعل ذلك أيضا المؤسسات المصرفية ، وفي هذه الحالة فإن التغيرات فيما يحتفظ به المواطنون ومؤسساتهم المصرفية من أصول أجنبية سوف تكون ذات أثر ملموس على عرض النقود ، وذلك في غياب السياسات النقدية التي من شأنها إبطال مفعول تلك التغيرات .

فعندما يحصل المواطنون على صرف أجنبي (أي عملات أجنبية foreign exchange) فسوف يستخدمونها ، في غياب الرقابة على النقد ، في دفع قيمة مشترياتهم من الخارج[١] ، أو يبيعونها لغيرهم من

---

(١) قد تشمل هذه المشتريات أصولا أجنبية نقدية أو حقيقية .

المواطنين الذين يستخدمونها لنفس الغرض أو يستبدلون بها عملات محلية من النظام المصرفي .

ولهذا فإننا نجد أن المصرف المركزي لا يجد مناصا من تقديم العملة المحلية لامتصاص المعروض بيعه محليا من العملات الأجنبية ، على أن هذا قد يؤثر في المعدل المرغوب فيه للتوسع النقدي ، وللتغلب على ذلك يمكن للمصرف المركزي أن يستخدم جزءا من ودائعه المركزية لشراء العملات الأجنبية ، على أنه من الممكن أن نتخيل قصور ما لدى المصرف المركزي من ودائع مركزية عن شراء المعروض بيعه من العملات الأجنبية على النظام المصرفي ، إلا أن هذا من غير المحتمل ، ولو أن مثل هذه المشكلة إن وجدت لا تمثل عقبة مستحيلة العبور ، ذلك لأنه يمكن استخدام حصيلة النظام المصرفي من العملات الأجنبية في ثلاثة أغراض :

أولها ، شراء بعض المعروض من العملة المحلية في الأسواق العالمية . ثانيها تمويل احتياجات المشروعات المحلية من المدخلات المستوردة foreign inputs . ثالثها استثمارات مجزية في مشروعات أجنبية . وبهذه الطرق يمكن للسلطة النقدية أن تمنع تدفقات النقد الأجنبي داخل الاقتصاد القومي من عرقلة سياساتها النقدية ، وهذه الطرق قد تكون أكثر يسرا وأقل تكلفة من اللجوء للرقابة على الصرف exchange control .

ثانيا : المصـــارف الأعضاء :

ليست المصارف الأعضاء في الهيكل المالي الإسلامي هي نفس المصارف التجارية المعهودة في ظل النظام الحالي ، ذلك لأنه في ظل النظام غير الربوي تلجأ المصارف الأعضاء إلى الاستثمار المباشر ، بجانب تقديم الخدمات المصرفية العادية والإقراض ، ولعل تلك المصارف أقرب في وظائفها إلى ما يسمى بمصارف الأعمال أو Banques d'affaires .

(أ) الخدمات المصرفية :

١ ـ الودائع الجـارية :

فهي لا تحمل عائدا نقديا ، ولكنها تعطي أصحابها الحق في كتابة صكوك (checks) عليها ، كما أنه يمكن التأمين عليها ضد عدم قدرة المصارف على ردها بنظام مشابه للمؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع [١] FDIC .

على أن وجود الودائع الجارية سيدعو إلى التساؤل فيما إذا كان من الأفضل أن يفرض المصرف المركزي نظام الاحتياطي الجزئي fractional reserve system متبعا في ذلك النظام المصرفي الربوي ، أم يحسن به أن يفرض نظام الاحتياطي الكلي 100 percent reserve ratio ، وفيما يلي نوضح الأسباب التي تدعو إلى تبني نظام الاحتياطي الجزئي ، وما نراه من وجوب عدم اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي .

لا غبار على القول بأنه لا بد للمصارف من أن تحتفظ باحتياطيات مقابل الودائع بصفة عامة والودائع الجارية بصفة خاصة ، حتى تتمكن من القيام بالتزاماتها نحو المودعين إذا ما شاؤوا سحب ودائعهم ، كما أنه من المعروف أيضا أن أي

---

(١) تعتبر الوديعة الجارية أمانة لدى المصرف العضو ولذلك فهو ملزم بردها عند الطلب ، على أنه قد يحدث لسبب أو لآخر ألا يتمكن المصرف من رد هذه الودائع وبالسرعة المطلوبة ، لذلك فقد لجأت المصارف التجارية الأمريكية إلى الاشتراك في نظام تأمين حكومي للودائع يشترك فيه كل مصرف بمبلغ يتناسب مع قيمة الودائع لديه ، ويدفع الاشتراك إلى المؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع FDIC ، والتي تتعهد برد وديعة أي عميل إذا ما لم يتمكن المصرف من ردها وذلك في حدود قصوى معينة ، على أنه من الملاحظ أنه قد يكون لتلك المؤسسة صفات ربوية ، وخصوصا فيما يتعلق باستثمار أموالها ، إلا أن تلك الصفات ليست ضرورية ، فمن الممكن أن تستثمر أموالها في حالة الاقتصاد غير الربوي في شكل ودائع مركزية ، كما أنه من الملاحظ أيضا أن جزءا كبيرا من عدم قدرة المصرف على سداد ودائعه يعود لنظام الاحتياطي الجزئي fractional reserces والذي سنبين فيما بعد أنه لا يصح اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي .

مصرف لا يحتاج إلى الاحتفاظ بجميع ودائعه الجارية كاحتياطيات ، وإنما يحتاج إلى الاحتفاظ بنسبة منها فقط ، تبعا لحجم المصرف وعدد المتعاملين معه ، وعادات الدفع والتحصيل في المنطقة المحيطة ، وهكذا كان من الطبيعي السماح للمصارف بالاحتفاظ باحتياطي جزئي مقابل ما لديهم من ودائع ، وأصبحت هذه من مسلمات النظام المصرفي المعاصر .

إلا أن الاقتصاديين اكتشفوا فيما بعد أن مجرد وجود احتياطيات جزئية يضر بالاقتصاد القومي ، إذ أنه يزيد من أثر الدورة الاقتصادية حدة ، ففي وقت الكساد تنخفض الودائع الأولية primary deposits لدى المصارف ، مما يضطرها ــ تبعا لنسبة الاحتياطي المقررة required reserve ratio — إلى خفض حجم الودائع المشتقة derivative deposits . وهذا من شأنه إحداث انكماش نقدي كبير ، وفي ذلك تضييق زائد على النشاط الاقتصادي في وقت يكون الاقتصاد فيه بحاجة إلى التوسع النقدي . وفي حالة الرواج يحدث عكس ذلك تماما .

كما أنه من ناحية العدالة نجد أن نظام الاحتياطي الجزئي يعطي في الواقع المصارف التجارية حق إصدار النقود في شكل ودائع مشتقة وإقراضها للناس بسعر ربوي ، بينما أن النقود في حد ذاتها مؤسسة اجتماعية يشترك جميع الأفراد في إنشائها عن طريق القبول العام لها ، ولذلك ففي إعطاء المصارف التجارية حق بيعها جور واضح .

والسؤال الآن ما هي تكلفة إنتاج النقود الحقيقية ؟ يجاب عن هذا السؤال من طبيعة خلق تلك النقود ، إذ يحتاج ذلك إلى عدة طرق : أولها ، زيادة كمية النقود الاسمية بمعدل يفوق زيادة الأسعار ، وثانيها ، تخفيض معدل التخضم .

أما الطريقة الأولى فتحتاج من المصرف المركزي إلى أن يراقب عن كثب التغير في الأسعار ، ويتخذ من السبل ما يمنع ارتفاعها بنفس معدل التوسع النقدي ، وهذا يأتي عن طريق ضبط التوسع النقدي ذاته من ناحية ، والإعلان عن أهداف التوسع النقدي بدقة من ناحية أخرى ، بمعنى ان المصرف المركزي يعلم المتبادلين أن معدل التوسع النقدي سيكون مثلا (٣٪) ، ويشرح لهم وجهة نظره بوضوح في أن هذا التوسع النقدي في ظل ظروف الإنتاج والعمالة والنمو الحاضر لن يؤدي إلى رفع الأسعار بنفس النسبة ، وبهذه الطريقة لا تبدأ دائرة مفرغة من التوقعات التضخمية التي تتلو التوسعات النقدية .

وعلى هذا نجد أنه لكي يزيد المصرف المركزي من حجم النقود الحقيقية ، يجب أولا أن يقنع المبادلين بأسعار تلك النقود (أي قيمتها الحقيقية) وثانيا يجب أن تكون المعلومات التي لدى الجمهور صحيحة ، حتى يستمروا في تصديقه مستقبلا . وهذا يحتاج إلى دقة معرفة بالأحوال الاقتصادية ، وضبط متناه لعرض النقود الاسمية ، وفي كل هذا جهد كبير وعناء .

وإذا عدنا لنظام الاحتياطي الجزئي ، فإن التوسع النقدي في ظل هذا النظام من جانب المصرف المركزي ، هو توسيع في النقد الحكومي gigh-powered money فقط ، إلا أنه يؤدى إلى توسع أكبر من ذلك في حجم النقود الكلية ، نتيجة لما يطرأ على حجم الودائع المشتقة من تغيير ، والتغيير الأخير يتوقف على نسبة الاحتياطي المقررة ، كما يتوقف على حالة الطلب على النقود بصفة عامة .

على أننا لا ننسى أن التوسع في الودائع المشتقة لا يختلف عن التوسع في النقد الحكومي في آثاره على النشاط الاقتصادي

والأسعار ، تلك الآثار التي لا بد للمصرف المركزي من أن يعرف مداها حتى يتأكد من إمكانية زيادة النقود الحقيقية ، وهذا يجعل إنتاج تلك النقود أكثر تكلفة عما هو عليه في حالة نظام الاحتياطي الكامل ، الذي يستطيع في ظله المصرف المركزي ضبط التوسع النقدي ضبطا مباشرا ودقيقا .

وعلى هذا فنحن نقرر أن نظام الاحتياطي الجزئي لا يحقق أعلى قدر ممكن من الخدمات التبادلية ، إذ أنه بسبب رفعه لتكاليف إنتاج النقود الحقيقية ، يقلل من كميتها ، وبالتالي من حجم الخدمات التبادلية الناجمة عنها .

وبناء على ما ذكرناه من أسباب ، في أن نظام الاحتياطي الجزئي أقل استقرارا ، وأنه أقل عدالة ، وأنه يجعل إنتاج النقود الحقيقية أكثر تكلفة ، فإنه من الأفضل لأسباب تتعلق بكفاية تشغيل الاقتصاد وعدالة التوزيع فيه أن نتبنى نظام الاحتياطي الكلي ، حيث يصبح معدل الاحتياطي القانوني ١٠٠٪ .

٢ ــ **الخدمات المصرفية الأخرى :**

يمكن للمصارف الأعضاء أن تقدم الخدمات المصرفية التي تقدمها عادة المصارف التجارية ، كبيع الصرف الأجنبي ، وإصدار خطابات الائتمان والضمان وفتح حسابات الاعتماد ، وغير ذلك ، في مقابل أجر على تلك الخدمات .

كما أن المصارف الأعضاء يمكنها أن تتعامل مع مراسلين لها من المصارف الأجنبية لتسهيل تقديم خدماتها المصرفية ، وفي هذه الحالة يمكنها أن تحتفظ بودائع غير ربوية بتلك المصارف على أساس المعاملة بالمثل ، أو أن تدفع لها أجورا مقابل

ما تستفيد به من خدمات [1] .

(ب) **الأنشطة الاستثمارية :**

يمكن للمصارف الأعضاء إنشاء دوائر للاستثمار ، معززة بخبراء في تقويم المشروعات وفي التحليل المالي [2] ، مما يمكنها من القيام بثلاثة أنواع من الاستثمارات :

١ ــ **الاستثمار المباشر :**

يتيح الاستثمار المباشر للمصرف الاحتفاظ بأسهم في مختلف المشاريع والإسهام في إدارتها ، كما أنه يمكن للمصرف في نفس الوقت تقديم المعونة الفنية لتلك المشاريع ، لتمكينها من تحسين أرباحها ، ومما يزيد من فرصة نجاح المصرف العضو في مثل هذه الأنشطة ، قربه من مكان المشروع ، وسهولة حصوله على معلومات مباشرة عن نشاط المشروع ، ومعرفته للعاملين فيه ، كما أن خبرة المصارف في إدارة المشروعات وفي المقومات المالية والتجارية لها ستعينها على زيادة ربحية المشروعات في المنطقة المحيطة لكل منها ، مما يعزز نشاط مجتمع الأعمال بصفة عامة .

٢ ــ **المشاركة في الربح :**

تعتبر طريقة المشاركة في الربح من أهم أساليب توظيف الأموال التي من شأنها أن تفي بحاجات المشروعات لرأس المال

---

(١) أصبح إمكان تطوير الأعمال المصرفية إسلاميا قضية مسلماً بها بفضل ممارسات المصارف الإسلامية الموجودة حاليا ، انظر أيضا سامي حسن أحمد حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة ١٩٧٦ م ، وكذلك عبد الله عبد الرحيم العبادي ، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

(٢) بالنسبة لدراسات تقديم المشروعات ، يمكن للمصرف المركزي أن يهيئ دائرة خاصة لخدمة المصارف العاملة تحت لوائه ، حتى يمكن الاستفادة بتخفيض النفقات الناجم عن القيام بالأعمال الاستشارية بحجم كبير ، وبالطبع يدفع كل مصرف نصيبه من تلك النفقات حسب استخدامه لها .

السائل خلال الفترة التي تمر بين بدء الإنتاج وتسويقه (دورة الإنتاج) كما أنها وسيلة لاجتذاب الأموال إلى النشاط التجاري .

فعندما يحتاج رب العمل إلى مال سائل خلال دورة الإنتاج فإنه يمكنه أن يتعاقد مع أحد (أو بعض) المستثمرين على تقديم ما يلزمه من المال ، وفي نهاية الدورة تصفى الإيرادات من التكاليف ، ويوزع الباقي على المشتركين وفقا للطريقة المتفق عليها ابتداء ، وبنفس الطريقة يمكن للتجار أن يستوظفوا أموال غيرهم في أعمالهم .

ومن الممكن أن تتراوح فترة توظيف المال بطريقة المشاركة في الربح بين ستة شهور واثنى عشر شهرا في حالة المشروعات الصناعية والزراعية ، إلا أن تلك الفترة قد تقصر إلى ستين أو تسعين يوما في حالة المشروعات التجارية .

٣ ــ **التأجير** :

يمكن للمصرف العضو أن يقوم بشراء وسائل المواصلات (كالسفن والطائرات وغير ذلك) والآلات الصناعية والمباني وغير ذلك من الأصول الإنتاجية طويلة الأجل ، وأن يؤجرها لمستخدميها من المنتجين في مقابل أقساط محددة ، كما يجوز أن ينتهي عقد الإيجار بتحويل ملكية الأصل إلى المستأجر .

ومن الملاحظ أن أسلوب التأجير من أكثر الأساليب مرونة لخدمة عملاء المصرف الذين يجدون في هذا الأسلوب وسيلة للاستثمار في أسهم أصول عينية تتحول تلقائيا فيما بعد وبصورة تدريجية إلى نقد سائل خلال فترة من الزمن .

(جـ) **الإقــراض :**

يتبين مما تقدم أن المصارف الأعضاء ستقوم بتوفير احتياجات المنتجين من رأس المال سواء في الأجل القصير أو الطويل ، مما لا يعود معه داع لاقتراض المنتجين ، إلا أن معظم المستهلكين سيجدون أن تدفقات دخلهم لا تتوازن عبر السنين فمنهم من ينتظر الحصول على دخول أعلى في السنوات القريبة مما ينتظر الحصول عليه في السنوات البعيدة ، وفي هذه الحالة فإنه يصبح مستثمرا ، لكي يوازن بين تدفقات دخله القريبة وتدفقاته البعيدة ، وبالتالي يوازن بين استهلاكه الحالي واستهلاكه المستقبل .

أما الذين يتوقعون دخولا أعلى في المستقبل فقد يرغب بعضهم في الاقتراض ، لكي يزيد من مستويات استهلاكه الحالي على حساب استهلاكه مستقبلا ، على أن هذا لا ينطبق أساسا على الفقراء والمساكين الذين تتدنى دخولهم الحالية عن مستويات الاستهلاك المعقول ، دون أن يكون لديهم توقعات الدخل التي تشجعهم على الاقتراض ، ذلك لأن هؤلاء سيكون لهم الحق في نصيب من الزكاة ، وهي من أساليب إعادة توزيع الدخل سيأتي تفصيلها فيما بعد .

والذين يتوقعون دخولا أعلى مستقبلا ويودون زيادة مستويات استهلاكهم حيالها ، يمكنهم اللجوء إلى أسلوب البيع الآجل ، أي بشراء ما يلزمهم ثم تسديد سعره على أقساط ، ويلاحظ في هذه الحالة أن الفرق بين السعر الآجل والحاضر سيعكس الفرق بين تكلفة التبادل في الحالتين ، ولا يجب بأية حال أن يكون فرقا ربويا يعتمد على حجم الأقساط وموعد سدادها .

على أنه يمكن أن نتصور أن نظام البيع الآجل قد لا يتسع تماما لحاجات هؤلاء . مما قد يستدعي بعض الاقتراض ، وفي هذه الحالة يمكن للمصرف المركزي أن يخصص جزءا بسيطا من موارده للإقراض

بدون ربا (القرض الحسن) . كما يمكنه أيضا أن يعزز تلك الموارد ببعض الأرباح التي يحصل عليها المصرف المركزي من استثمار ودائعه المركزية ، ومن الطبيعي أن يضطر المصرف إلى وضع قواعد لتوزيع الأموال المخصصة للإقراض بين المقترضين ، لأن الطلب قد يزيد ــ نتيجة لانتفاء الربا ــ عن العرض (١) ، ومن الطبيعي أيضا أن تتضمن تلك القواعد بعض الأهداف الاجتماعية والإنسانية .

كما أن بعض الأفراد قد يرغبون في إقراض أموالهم لغيرهم لأسباب خيرية بحتة ، ولا شك أن سياسة استقرار الأسعار التي ينتهجها المصرف المركزي ستشجع على ذلك ، إلا أن عملية الإقراض تحتاج إلى تقدير لدخل المقترض مستقبلا ، وذلك للتعرف على مدى قدرته على السداد ، وهذا يحتاج إلى جهد خاص ، وتخصص في جمع مثل تلك المعلومات ، مما يجعل تكلفة ذلك على مستوى المقترضين الأفراد عالية للغاية ، وهذا قد يحصر الإقراض الفردي في دائرة صغيرة بين الأقرباء والأصدقاء .

إلا أن المصرف المركزي يمكنه توسيع دائرة الإقراض الفردي بأن يصدر شهادات للإقراض المركزي ، تختلف في مدتها وقيمتها ، على ألا تستحق تلك الشهادات أي عائد أو ربح ، بينما يضمن المصرف المركزي سداد قيمة تلك الشهادات عند انتهاء مدتها ، وبعد ذلك يتيح المصرف المركزي حصيلة شهادات الإقراض المركزي للمصارف الأعضاء كي تقرضها لمن يحتاجها بعد التأكد من قدرته على الدفع وحاجته إلى الاقتراض ، وبعد انطباق قواعد الاقتراض الأخرى المتعلقة بالأهداف الاجتماعية والإنسانية .

---

(١) للأخلاق الإسلامية شأن في هذا المجال ، إذ لا يتفق مع خلق المسلم أن يقترض دون حاجة ماسة .

الباب الخامس

هيكل مقترح لنظام مالي إسلامي معاصر : بيت المال

قسم الاقتصاديون وظائف القطاع العام إلى ما يعرف بفرع تخصيص الموارد allocative branch وفرع إعادة توزيع الثروات distributive branch [1] ، ومع تشابه هذا التقسيم مع الهيكل الإسلامي إلا أن هناك بعض الاختلاف ، إذ يعتمد فرع التوزيع (إعادة توزيع الثروات) في الإسلام بصورة رئيسية على تحصيل الزكاة وتوزيعها ، أما فرع التخصيص (تخصيص الموارد) فهو يتحمل مسؤولية الثروات الطبيعية التي تعتبر عموما ملكية اجتماعية . هذا بالإضافة إلى المهام المعتادة لفرع التخصيص والتي تشمل تمويل وإنتاج الطيبات الاجتماعية أو العامة public goods ، كالخدمات الصحية والتعليمية والمواصلات والدفاع .

على أنه بالإضافة إلى مهام فرعي التخصيص والتوزيع ، يشمل النظام الاقتصادي الإسلامي قواعد لمنع الاحتكار والتأكد من سلامة التعامل في الأسواق وتصحيح نتائج الآثار الخارجية externalities الناتجة عن قرارات خارجة عن مسؤولية المشروع الاقتصادي أو الفرد العادي ، كل هذا يقع على مسؤولية ما نسميه فرع إصلاح أحوال السوق ، والذي يعتبر جزءا من نظام الحسبة في الإسلام .

---

(1) R. A. Musgrave, The Theory of Finance, New York. McGraw-Hill 1959.

أولا : فرع التوزيع :

يشتمل فرع التوزيع في الإسلام على عدد من الأدوات التي يضمن استخدامها تحقيق أهداف شرعية معينة من وراء إعادة توزيع الثروة [١] ، وأهم هذه الأدوات الزكاة ، وهي تفرض على ما يلي :

١ ــ الأصول النقدية التي يحول عليها الحول ، وتشمل النقود والودائع الجارية والديون .

٢ ــ الحقوق في الأصول الحقيقية التي يحتفظ بها لعام كامل ، وتشمل الأسهم والأموال الموظفة بطريقة المشاركة في الربح والإيجار ، وما شابه ذلك .

٣ ــ الذهب والمعادن النفيسة والمجوهرات ، مقومة بقيمتها الحالية ، بعد أن يحول عليها الحول ، وذلك فيما يزيد عن الحدود المعقولة المتعارف عليها لزينة النساء .

٤ ــ صافي دخول الأصول الحقيقية التي تشملها البنود السابقة .

ويلاحظ أن معدلات الزكاة تختلف باختلاف الأصول ، ولا تنطبق إلا على ما يزيد عن حد معين منها [٢] ، ويسمى ذلك الحد بالنصاب ، أما أولئك الذين يقل ما بحوزتهم من ثروة عن هذا الحد فيحق لهم نصيب من الزكاة المحصلة حتى يصلوا إلى مستوى النصاب ، وذلك وفقا لمذهب أبي حنيفة ، وترى المذاهب الأخرى أنه من كان فقيرا ، ولو امتلك ما يزيد عن النصاب فيستحق الزكاة حتى يستغنى [٣] .

ويحق للدولة في حالة عدم كفاية حصيلة الزكاة لسد حاجة المحتاجين أن تزيد من المعدلات المعتادة للزكاة ، ما دام هناك مجال لإعادة

---

(١) محمد أنس الزرقاء ، نظم التوزيع الإسلامية ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، صيف ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) ، صفحة ١ ــ ٥١ .

(٢) لمزيد من التفصيل : يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م .

(٣) يوسف القرضاوي ، المرجع السابق ، ص ٥٥٠ ــ ٥٥٥ .

توزيع الثروات ، حتى يستغنى الفقراء أو حتى يصلوا إلى حد النصاب [١] .

ثانيا : فرع تخصيص الموارد :

(أ) قسم الثروات الطبيعية :

تؤول ملكية الثروات الطبيعية (كالمياه الطبيعية في الأنهار والبحار والعيون ، والكلأ غير المستنبت ، وحطب الغابات وغيرها ، والمعادن في الأراضي المباحة) إلى الدولة بصفتها قائمة على حقوق المجتمع ، كما تؤول لها بعض الحقوق في المعادن الباطنة في الأراضي المملوكة للأفراد [٢] ، إلا أن ملكية الدولة لتلك الموارد لا تعني بالضرورة أن تقوم المؤسسات الحكومية مباشرة باستغلالها ، فيمكن للدولة أيضا أن تستوظف من المؤسسات الخاصة ما يقوم بنفس المهمة تحت رقابتها .

أما صافي الدخل الناتج من استغلال الثروات الطبيعية فيعود إلى بيت المال لاستخدامه في تمويل أعمال الدولة .

ويجب ألا يفهم من استغلال الثروات الطبيعية مجرد استخراجها من باطن الأرض ، بل يشمل أيضا استخلاصها من الخامات وتصفيتها وتكريرها ، وتصنيع مشتقاتها ومنتجاتها المختلفة ، بما يفيد المجتمع بصفة عامة .

(ب) قسم الطيبات العــامة :

تعرف الطيبات العامة بأنها تلك الطيبات التي تستهلك جماعيا مثل الدفاع والتعليم وبعض أنواع الخدمات الصحية وما إلى ذلك ، وهي التي تحدد كميات إنتاجها واستهلاكها من خلال القرارات السياسية التي يشترك فيها المسلمون عن طريق الشورى ، إلا أن الدولة

---

(١) للزكاة مصارف أخرى ولكن الفقراء لهم الأولوية في الحصول عليها .

(٢) لمزيد من التفصيل والمقارنة ، محمد أنس الزرقاء ، صفحة ٩ ـــ ١١ .

مسؤولة في النهاية عن إنتاج تلك الكميات وإتاحتها للمجتمع .

وليس من الضروري أن تقوم الحكومة مباشرة بإنتاج الطيبات العامة من خلال المؤسسات التي تملكها الحكومة بل يجوز أيضا أن يعهد بذلك لمؤسسات خاصة ، ما دام يتم ذلك تحت الرقابة الحكومية ، ويكون تمويل إنتاج الطيبات العامة عن طريق استخدام صافي دخل فرع الثروات المعدنية ، ومن الضرائب ، على أن هناك بعض الطيبات العامة — كالدفاع — التي يجوز تمويل إنتاجها من أموال صافي دخل فرع التوزيع ، بعد الوفاء بالمصارف الأخرى كالزكاة ، كما أن هناك بعض الطيبات العامة (كالتعليم وخدمات الطرق والمواني والمطارات) ، التي يمكن أن تباع للجمهور بأسعار مجزية .

ثالثا : فرع إصلاح أحوال السوق :

من الممكن أن تختل أحوال الأسواق الحرة بظهور الاحتكارات ، واتساع دائرة آثار القرارات الاقتصادية لتشمل غير مصدريها مما يسمى بالآثار الخارجية ، كما تحتاج الأسواق إلى التأكد من صحة المعلومات عن نوعية وأسعار السلع ، والصدق والأمانة في التعامل ، وضبط الموازين ، والرقابة على السلع الضارة والمواد التي تضاف إليها وغير ذلك مما يقلقل حسن عمل الأسواق ، ويسيء إلى طبيعة التبادل .

ولقد سبق الإسلام غيره من الأنظمة في إنشاء نظام يختص بعدة فروع منها الحفاظ على حرية التبادل ، والتكافؤ بين البائع والمشتري ، وهذا هو نظام الحسبة .

ولذلك فقد يحتاج الأمر إلى أن تفرض الدولة ضرائب خاصة لتمويل عملية إصلاح أحوال السوق ، إن لم يكن هناك مصادر أخرى للتمويل ، كما قد تحتاج إلى معالجة بعض الحالات ، وخصوصا الآثار الخارجية ، بالضرائب المقرونة بالمعونات ، ومن الطبيعي أن يباشر هذا الفرع رقابة مباشرة على أحوال السوق وبصفة مستمرة .

الباب السادس

هيكل مقترح لنظام إسلامي : سوق المـال

يحتاج إيضاح الصورة الكاملة لسوق المال في الاقتصاد غير الربوي إلى تفصيل جانب الطلب على المال والمتمثل في الأدوات المالية المختلفة financial instruments التي يقدمها النظام المصرفي للجمهور ، بغية اجتذاب مدخراتهم ، كما يحتاج أيضا لتفصيل جانب العرض بالرجوع إلى الاستخدامات البديلة للنقود في الاقتصاد الذي ندرسه ، وسيختص هذا القسم بتفصيل جانب الطلب ، مؤجلا جانب العرض إلى القسم الثاني .

أولا : المصرف المركزي :

تشمل موجودات المؤسسة المصرفية في العادة النقود بالخزينة والالتزامات على الغير ، وتمثل هذه الموجودات الاستخدامات المختلفة لموارد المصرف ، كما تعكس مطلوبات المؤسسة مصادر الحصول على موارد المصرف .

ويلاحظ أن المصرف المركزي يحصل على موارده بثلاث طرق : أولها ، إصدار النقد الجديد ، والذي يضاف إلى حساب إصدار النقود . وثانيها ، حصيلة بيع شهادات الودائع المركزية . وثالثها ، حصيلة بيع شهادات الإقراض المركزي .

أما من ناحية إصدار النقود في النظام غير الربوي ، فعلى المصرف المركزي واجب هام هو متابعة معدل التغير في الأسعار ومعدل النمو في الناتج المحلي للتأكد من وجود فرصة لزيادة النقود الحقيقية . وعندئذ يصدر النقود ، وفي هذه الحالة يضيف إلى حساب إصدار النقود القيمة الاسمية لكل إصدار جديد ، وبالمثل إذا حدثت تطورات سعرية أو إنتاجية تستدعي تخفيض معدل نمو النقود ، فعلى المصرف سحب جزء من النقد المتداول ، وإنقاص قيمته الاسمية من حساب إصدار النقود .

ونجد أن التغير في موارد المصرف المركزي ، سواء عن طريق إصدار النقود أو عن طريق شراء الجمهور لمزيد من شهادات الودائع المركزية وشهادات الإقراض المركزية ، يؤثر على حجم الودائع المركزية المستثمرة لدى المصارف الأعضاء ، كما أن بعض موارد المصرف المركزي المخصصة للإقراض لدى المصارف الأعضاء قد تتأثر أيضا ، وفقا لسياسة المصرف المركزي ، أما النقد بالخزينة ، فهو يمثل ما لدى المصرف المركزي من نقود لازمة لإجراء عملياته التي تحتاج إلى الدفع نقدا ، بدلا من الخصم على ودائعه .

ثانيا : المصـــارف الأعضـــاء :

تستخدم المصارف الأعضاء ما لديها من موارد مالية لتغطية الاحتياطي الكامل للودائع الجارية ، وهذا يمثل النقد بالخزينة ، كما تستخدمه في الاستثمارات بثلاث طرق رئيسية : أولها ، الإسهام المباشر عن طريق الاحتفاظ بأسهم المشاريع المختارة ، وثانيها ، الإسهام في المشروعات بطريقة المشاركة في الأرباح ، وثالثها ، شراء المباني والمعدات والآلات ووسائل النقل وما إلى ذلك وتأجيرها للراغبين .

ومن الجدير بالذكر أنه بالرغم من انحصار استثمارات المصارف في ثلاثة أنواع ، إلا أنه بالقياس على أنواع المشروعات واختلاف مدد الاستثمار ، فإن استثمارات المصرف العضو يمكن أن تصل إلى أقصى

غاية من التنويع ، ذلك لأن المشروعات تختلف في أنواعها بين زراعي وصناعي وتجاري وإنشائي ، وكل نوع تدخل ضمنه أنواع فرعية لا حصر لها ، كما أن مدة الاستثمار يمكن أن تتراوح بين فترات غاية في القصر وأخرى غاية في الطول ، فالأسهم يمكن بيعها وشراؤها ، والمشاركة في الربح يمكن أن تعقد لفترات مختلفة الطول ، وكذلك الإيجار ، لهذا فإن جانب الموجودات يحتوي على أنواع من الاستثمارات تختلف في نوعها وبعدها الزمني ، وفي هذا مجال كبير للمصرف العضو في الاقلال من المخاطرة والحفاظ على مصالح عملائه .

أما جانب المطلوبات فيشمل مصادر الحصول على الموارد باستثناء الودائع الجارية التي هي في حد ذاتها أمانات ترد لأصحابها عند الطلب وفقا لصكوك مكتوبة checks وتنقل من ملكية مودع لآخر ، تبعا لرغبة المودع الأصلي .

ويتم الحصول على الموارد بطريقين رئيسيين : الأول هو تكوين الودائع ، إذ أن الوديعة الاستثمارية يمكن أن تسترد من المصرف بعد مهلة معينة تتوقف على نوع الاستثمار ، ذلك لأنه من المنتظر أن يضع المصرف قواعد خاصة للإيداع والسحب لكل من أنواع الاستثمار من حيث حجم الوديعة ومن حيث المهلة اللازمة قبل سحبها ، ومن الطبيعي أن يشترط المصرف حدودا دنيا وحدودا قصوى للودائع الاستثمارية ، تتوقف على رأس المال الضروري لكل نوع ، والفرص المتاحة لاستثماره ، كما أنه من الطبيعي أيضا أن يشترط المصرف مهلا لسحب الوديعة يختلف طولها باختلاف نوع الاستثمار ، إذ لن تتساوى أنواع الاستثمار في سهولة تحويلها من أصول عينية إلى أصول نقدية .

ومن مصادر المرونة في النظام أنه يمكن إصدار شهادات الودائع بفئات مختلفة ، فهي تتيح له مرونة أكبر من ناحية حجم الاستثمار ، كما تتيح له في أول الأمر فرصة لاختيار فترة الاستثمار التي تناسبه ، على أن هناك ميزة أخرى إضافية لشهادات الودائع ، ألا وهي سهولة

تسويقها marketability ، بمعنى أن تحويل ملكيتها من شخص إلى آخر تكون سهلة ميسرة ، وهذا يجعل منها أداة مالية جيدة financial instrument ، تكون أساسا لسوق مالية تستوعب كثيرا من مدخرات المجتمع ، وتؤدي ما عليها في تنشيط الاستثمار وتحريك الأموال .

ومن الجدير بالذكر أن أرباح المصرف من استثماراته توزع بعد خصم تكاليفه على أصحاب الودائع والشهادات وفقا لحجم ودائعهم وقيمة شهاداتهم ، والمدة التي استغرقتها الوديعة ، أو الشهادة في النشاط الإنتاجي .

ثالثا : الأدوات الماليـــة :

يجد المدخرون في النموذج المتقدم ثلاثة أنواع من توظيف الأموال نفصلها فيما يلي :

(أ) أسهم الشركات :

يمكن للمدخر أن يشترى أسهم الشركات corporate stocks مباشرة لكي يصبح من المسهمين في شركة معينة ، وهذا يسمح له بالمشاركة مباشرة في إدارة الشركة ، بقدر نصيبه في رأس المال ، وإذا كان لديه قدر كبير من المدخرات ، فيمكنه أن يقسمها بين الإسهام في عدة شركات ، لكي يحقق تنويعا سليما لاستثماراته .

هذا بالإضافة إلى أن توافر حرية التعامل وضمان الملكية الخاصة يتيح للناس أن يتعاملوا في أسهم الشركات بيعا وشراء مما يجعل الأسهم سهلة التسويق ، ويسهل تبادلها بين المستثمرين ، وبقدر حرية التعامل في سوق المال ، بقدر ما تعكس أسعار الأسهم إجماع السوق markent consensus فيما يختص بالأرباح المتوقعة للشركات التي تتـداول أسهمها .

(ب) **شهادات المصارف الأعضـــاء :**

١ ـــ **شهادات الاستثمار المخصص :**

يمكن للمصرف أن يطرح شهادات تخصص حصيلتها للاستثمار في مشروع بعينه ، ويمكن تسميتها بشهادات الاستثمار المخصص specific investmnet certificates ، كما يمكن أن تحمل تلك الشهادات اسم المشروع المخصصة له ، ولهذا فهي شبيهة بحمل أسهم الشركة القائمة على نفس المشروع ، إلا أنها قد تفضل ذلك بسبب الإفادة من خبرة المصرف في انتقاء الشركات ورقابة أعمالها ، وكذلك كتلة التصويت في مجلس إدارة الشركة ، والتي يملكها المصرف عندما تكون حصة كبيرة نسبيا ، كل هذه المنافع يمكن أن تفيد بصفة خاصة صغار المستثمرين ، الذين تكون خبراتهم الاستثمارية ، ومواردهم أدنى من أن تهيئ لهم الحصول على تلك المنافع مباشرة .

٢ ـــ **شهادات الاستثمار العـــام :**

يمكن للمصرف أن يصدر شهادات توزع حصيلتها على جميع الاستثمارات المتعددة التي يقوم بها المصرف ، مما يعطي الفرصة لحاملها في الحصول على معدل أرباح يساوي متوسط ما يحصل عليه المصرف من جميع أعماله ، وهذا الشكل من الاستثمار هو أقرب الأمور إلى الاحتفاظ بأسهم في المصرف نفسه ، وبالإضافة إلى الاستفادة من خبرة المصرف ، وكبر كتلة تصويته في المشروعات التي يشترك فيها ، فإن شهادات الاستثمار العام تحقق درجة من تنويع الاستثمار أكبر مما تحققه شهادات الاستثمار المخصص . مما يخفض عامل المخاطرة لدى المدخرين .

كما يلاحظ أيضا أن الصيغة الاستثمارية لتلك الشهادات تسمح بإصدارها في قيم وفترات مختلفة ، وذلك يجعل بالإمكان

تسويق الشهادات ذات الفئات الصغيرة بين صغار المدخرين ، كما يمكن ذلك المدخر من أن ينوع في استثماراته بين شهادات مختلف المصارف ، أما اختلاف فترات الشهادات فيعطي مجالا إضافيا لتنويع الاستثمار عبر البعد الزمني ، كما يمكن المدخر من التوفيق بين احتياجاته للسيولة النقدية ، وحسن استخدامه لموارده .

ولا شك في أن طبيعة شهادات الاستثمار العام تجعل قابليتها للتسويق عالية جدا مما يجعلها أداة مالية جيدة ، يمكن أن ينشط التعامل فيها .

٣ ــ شهادات المشاركة في الأرباح :

يمكن للمصرف أن يستفيد من فرصة وجود استثمارات قصيرة الأجل لديه ، بطريقة المشاركة في الربح ، في إصدار شهادات توظف حصيلتها في تلك الاستثمارات ، وهذا يمكن المصرف من الوفاء بحاجات المدخرين الذين لا يستطيعون حجب مواردهم النقدية إلا في حدود زمنية قصيرة ، كثلاثة أو ستة أشهر مثلا ، ويلاحظ أن إمكان إصدار تلك الشهادات بفئات مختلفة وبفترات متفاوتة يتيح درجة كبيرة من التنويع في مجال الاستثمارات قصيرة الأجل ، مما يقدم لسوق المال مجموعة متنوعة من الأدوات المالية قصيرة الأجل ، الأمر الذي يجعله أكثر اتساعا ، وأعظم كفاءة .

٤ ــ شهادات الإيجـــار :

تصدر المصارف الأعضاء شهادات الإيجار لتستثمر حصيلتها في شراء المباني والمعدات وأدوات النقل وغير ذلك وتأجيره ، فهي في ذلك تشبه شهادات الاستثمار المخصص ، ولكن مع بعض الفروق ، فشهادات الإيجار ستشمل أرباح

المؤجر بالإضافة إلى استهلاك رأس المال ، وعلى هذا فإن شهادات الإيجار في هذه الحالة سوف تصفى تدريجيا ، حتى تنتهي تماما مع آخر الأقساط .

على أن هذا لا يمنع من إصدار شهادات إيجار غير متناقصة القيمة إذ أن المصرف ستتجدد عنده دائما طلبات الاستئجار مما يجعل من الممكن أن يستثمر حصيلة الأقساط المدفوعة في عقود إيجارات جديدة . وفي هذه الحالة ، فإن شهادات الإيجار غير المتناقصة ، سوف تقدم لحاملها معدل ربح أعلى من الشهادات المتناقصة ، نتيجة لإمكان إعادة استثمار الأقساط المدفوعة .

ولهذا فإنه يمكن القول بأن شهادات الإيجار تشمل نوعين : الأول ، شهادات الإيجار المتناقصة . والثاني ، شهادات الإيجار الثابتة .

(جـ) شهادات المصرف المركزي :

يصدر المصرف المركزي نوعين من الشهادات : الأول ، شهادات الودائع المركزية ، والثاني ، شهادات الإقراض المركزي .

١ ــ شهادات الودائع المركزية :

ذكرنا من قبل أن شهادة الودائع المركزية تعطي لصاحبها سهما في ودائع المصرف المركزي المستثمرة من خلال المصارف الأعضاء ، وهذا يجعل شراء شهادات الودائع المركزية معادلا للقيام باستثمار على أعلى الدرجات الممكنة من التنوع داخل الاقتصاد القومي ، وذلك بفضل كون الودائع المركزية مستثمرة لدى جميع المصارف الأعضاء بطريقة مشابهة لودائع الاستثمار العامة ، أي أنها تنتشر في جميع استثمارات المصارف الأعضاء .

بالإضافة إلى الدرجة القصوى من التنوع ، تتضمن شهادات الودائع المركزية وساطة مالية مزدوجة من جانب المصرف المركزي أولا ، ثم من جانب المصارف الأعضاء ثانيا ، وهذا يجعلها أكثر الأدوات المالية أمانا على الإطلاق .

فالمصرف المركزي يخصص حصيلة شهادات الودائع المركزية بين المصارف الأعضاء وفقا لدرجة الربحية والسيولة والأمان ، مما يشجع على كفاية الاستثمار خلال الاقتصاد القومي نتيجة لاتباع المعايير الاستثمارية التقليدية ، وهذا يعني أن المصارف ستحصل على الودائع المركزية بقدر حسن قيامها بأعمالها الاستثمارية ، وأن تلك المصارف معرضة لفقد بعض أو كل تلك الودائع ، إذا ما انخفضت كفايتها الاستثمارية ، ومما لا شك فيه أن كفاءة التشغيل المصرفي ستؤدي إلى معدلات مرتفعة من التشغيل والتوظيف في جميع أنحاء الاقتصاد ، وخصوصا إذا كان ــ كما هو المتوقع ــ حجم الودائع المركزية كبيرا .

ومن نافلة القول أن المصرف المركزي لديه من المعلومات وسلطات الرقابة المصرفية ، ما يجعله أكثر اطلاعا على خبايا المصارف الأعضاء ، وهذا يضعه في مركز يسمح له بالتمييز السليم بين أداء كل منها ، وفي هذا تخفيض إضافي للمخاطرة المالية الواقعة على عاتق حملة شهادات الودائع المركزية ، وبديهي أن يصدر المصرف المركزي شهادات ودائعه بمختلف الفئات والفترات ، فإذا أضيف إلى ذلك التصاق سمعة المصرف المركزي بتلك الشهادات ، لوجدنا أنها ستكون أكثر الأدوات المالية قابلية للتسويق وهذا يجعلها أيضا أوسع الأدوات سوقا .

٢ ـ شهادات الإقراض المركزي :

ذكر من قبل أن المصرف المركزي يمكنه أن يستغل الدوافع الخيرية لدى بعض المدخرين في اجتذاب شيء من مواردهم لإقراض غيرهم ، عن طريق إصدار شهادات للإقراض المركزي ، وهي شهادات تمثل حقوقا لمبالغ ثابتة من النقود ، تستخدم حصيلتها لإقراض القادرين على الدفع مستقبلا ، ولكنها لا تعطي عائدا لحاملها .

ونظرا لأن طبيعة شهادات الإقراض المركزي تجعلها أصلا عقيما غير ذي عائد barren asset ، فإن الدافع للاحتفاظ بها سيكون خيريا إلى حد بعيد ، ولو أن حاملها قد يستفيد من كون قيمتها وديعة في المصارف ، ومما يساعد على ذلك أن المصرف المركزي يمكنه أن يضمن رد قيمة شهادة الإقراض فورا عند الطلب [١] ، وهذا يجعلها أداة آمنة وغاية في السيولة .

رابعا : قدرة النظام المالي الإسلامي على جذب المدخرات :

لكم عانى الداعون إلى نظام مالي غير ربوي من دوام استفسار المحبذين للنظام الربوي بقولهم (كيف يمكن اجتذاب المدخرات بدون الربا ؟) . والأمل أن تكون الإجابة عن مثل هذا السؤال قد اتضحت مما سبق ، إلا أن هذا الجزء يحاول تلخيص ذلك ليبين أن قدرة النظام المالي الإسلامي على جذب المدخرات وتوجيهها للاستثمار لا تقل بل قد تفوق قدرة النظام الربوي .

ولعل أهم محرك للأموال في أي نظام مالي هو جانب الطلب في سوق المال ، والذي يتكون من الأدوات المالية ذاتها ، وهذا في حد ذاته يعطي سوق المال أهمية مركزية في أي نظام مالي غير موجه ، كما

---

(١) لا يبيح الإسلام إعطاء ضمانات مماثلة للشهادات سابقة الذكر .

أن صفات سوق المال في النظام الربوي هي الركيزة الأساسية التي تستخدم كمنطلق ضد إلغاء الربا .

وإذا نظرنا لجانب الطلب بأدواته المالية في سوق المال المبين في هذا البحث لوجدنا أن تلك الأدوات تستوفي إلى حد بعيد الشروط الأربعة التقليدية لحسن توظيف الأموال ، وهي : الأمان safety ، والسيولة liquidity ، والقابلية للتسويق marketability ، والعائد return ، ولنفصل ذلك واحدا بعد الآخر .

فمن ناحية المعيار الأول وهو الأمان ، فإنه يتحقق عن طريق تطبيق مبدأ التنويع diversification ، ولقد سبق بيان انطباق ذلك المبدأ على الأدوات المالية سابقة الذكر ، فكل أداة تتنوع في شكلها وفي استخدام حصيلتها ، مع اختلاف درجة التنويع من أداة لأخرى ، فمن ناحية الاستخدام ، نجد أن النظام المصرفي يجزيء حصيلة الودائع وشهاداتها على أنواع مختلفة من الاستثمارات ، باستثناء ودائع وشهادات الاستثمار المخصص ، وتنوع استثمار الحصيلة ينطبق على نوع النشاط ذاته بقدر ما ينطبق على فترة الاستثمار ، أما من ناحية تنوع الشكل ، فقد ذكر أن كل شهادة تصدر في فئات متعددة ولفترات مختلفة تغطي أبعاد الزمن المعقولة في القصر والطول ، وبذلك فهي تتيح فرصة تنويع الاستثمار لصغار المدخرين قبل أن تتيح نفس الفرصة لكبارهم .

أما من ناحية السيولة ، فإن جواز تعامل المصارف نفسها في الشهادات التي تصدرها ، وفي اتساع دائرة المتعاملين في تلك الشهادات ، ما يتيح فرصة الحصول على قيمة تقترب كثيرا من قيمتها الاسمية بسهولة .

واتساع دائرة التعامل ، وهو يرتبط أساسا بمعيار القابلية للتسويق ، راجع إلى تعدد أنواع الأدوات ، وتنوع كل أداة في أنواع مختلفة .

على أن أهمية العائد من تلك الشهادات ترجع إلى عمل المصارف في إدارة الاستثمارات من بدايتها لنهايتها ، فهي مصارف ذات خبرة في جدوى وتقييم المشروعات ، كما أن لديها خبراء في إدارتها والرقابة عليها ، بالإضافة إلى أن المصارف لديها مصلحة مباشرة في ممارسة كل ذلك بنشاط ويقظة ، وبدرجة أعلى من الكفاءة مما قد يصل إليه مستثمر واحد وبتكلفة أقل .

ولهذا فإننا نخلص من ذلك إلى أن النظام المعروض علينا هو نظام لا ربوي ، يحتوي في نفس الوقت على هيكل مالي قادر على اجتذاب المدخرات بدرجة فعالة ، وقادر كذلك على تمويل الاستثمارات المختلفة بحكمة وخبرة ، وتوجيهها ومساعدتها على النجاح .

الباب السابع

السياسة المالية والنقدية في الاقتصاد الإسلامي

أولا : الاستخدامات البديلة للنقود :

يعطي الاقتصاد غير الربوي ــ بعكس الاقتصاد الربوي ــ قدرا غاية في الضآلة للإقراض ، فبالرغم من سيولة شهادات الإقراض المركزية ومأمونيتها ، إلا أن معدل العائد عليها سيكون سالبا ، ذلك لأن الاحتفاظ بأصل نقدي عقيم (أي لا يدر عائدا) مثلها لفترة عام كامل ، يلزم الفرد بدفع الزكاة عليه بمعدل (٢,٥ ٪) ، أي أن القيمة النقدية لشهادات الإقراض الحكومي ، ستنخفض بعد حولان الحول بقيمة معدل الزكاة ، وهذا في حد ذاته عائد سالب .

ذلك العائد السالب ينطبق على شهادات الإقراض المركزية كما ينطبق على المكتنزات النقدية وجميع الأصول النقدية الأخرى ، التي هي حقوق في قيم نقدية مقطوعة ، ولهذا السبب يمكن القول بأن الإقراض ليس أفضل بديل ممكن للاستثمار في الاقتصاد غير الربوي .

فالهيكل المقترح يجعل توظيف الأموال في شهادات الودائع المركزية أفضل البدائل الممكنة للاستثمار . وكما سبق ذكره ، تحظى هذه الشهادات بأقصى قدر من الأمان ، نتيجة لدرجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها ، كما أنها أسهل الأدوات المالية ذات العائد تسويقا إذ أن

تلك الشهادات قصيرة الأجل يمكن بيعها بعد مهلة أقصر مما يكون عند بيع مثيلاتها من الشهادات الأخرى .

وبالإضافة إلى أن شهادات الودائع المركزية أكثر الأدوات المالية ذات العائد أمنا وأسهلها تسويقا ، فإن درجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها تجعل معدل العائد عليها أقرب ما يكون لمتوسط معدل ربحية الاستثمار في الاقتصاد ككل . ولكل هذه الأسباب ، يمكن أن نعتبر معدل العائد على شهادات الودائع المركزية كنفقة الفرصة المضاعفة للاحتفاظ بالنقود السائلة .

والاقتصاد الإسلامي اقتصاد يتمركز على الاستثمار ، ينظر فيه المستثمرون إلى أكثر فرص الاستثمار أمنا وسيولة كأفضل بديل ثان لما يقومون به من استثمار ، ولا يعيرون التفاتا للإقراض في هذا الشأن ، وهذا في حد ذاته يجعل سوق النقد مرتبطا بأسواق الاستثمار بطريقة فريدة في كونها مباشرة ومرتبطة بالعوامل الإنتاجية البحتة حيث يتم تقييم قرارات الاحتفاظ بالنقود بالإشارة إلى بدائل استخدامها في الاستثمار المباشر ، وليس من خلال سلسلة من الوساطة المالية المبنية على دواعي ومسببات الإقراض .

ثانيا : الطلب على النقود :

والآن يحق لنا أن نتساءل عن طبيعة جدول الطلب على النقود في الهيكل المقترح للنظام المالي الإسلامي ؟ الإجابة عن هذا السؤال تأتي من تفهم الطبيعة الحقيقية لمعدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل ، فلقد ذكرنا من قبل أن شراء تلك الودائع هو أفضل بديل ثان للاحتفاظ بالنقود ، أي أن معدل عائدها هو تكلفة الاحتفاظ بالنقد .

وهذا معناه أن معدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل ، سيقوم فعلا ببعض الوظائف الاقتصادية التي يدعي أنصار النظام الربوي

أن القيام بها مستحيل في غياب معدل الربا ، فذلك المعدل سيستخدم في خصم صافي الإيرادات المتوقعة لرؤوس الأموال بهدف الوصول إلى قيمتها الحالية ، مما يجعله أداة سليمة في تحديد جدوى المشروعات ، كما يمكن استخدامه أيضا في التخطيط بصفة عامة ، للمساعدة على تخصيص الموارد بين الاستخدامات المتباينة .

ولهذا فإن الطلب على النقود سيرتبط ارتباطا مباشرا بمعدل العائد المذكور ، فكلما ارتفع ، وجد المتبادلون أنه من الأفضل الاقتصاد في الاحتفاظ بالموارد النقدية لغرض التبادل ، وتحويل بعضها إلى الاستثمار ، وكلما انخفض أصبح الاحتفاظ بالنقد أقل تكلفة ، مما يشجع المتبادلين على زيادة ودائعهم الجارية ، أو زيادة ما لديهم من ودائع الإقراض المركزي ، وباختصار فإنه يمكن القول بأن الطلب على النقود سيكون دالة سالبة في معدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل .

والآن يمكن أن نتساءل عن تأثير عوامل المجازفة في الطلب على النقود في هذه الحالة ، ولنتبع الأسلوب التقليدي وننظر فيما يحدث لو افترضنا أن ذلك المعدل قد ارتفع ، هل يمكن القول حينئذ بإمكان جمود التوقعات ؟ أي هل يمكن أن نفترض أن المتبادلين سيتوقعون عودة معدل العائد على شهادات الودائع المركزية لما كان عليه من قبل ؟ الأمر يتعلق بطبيعة المعدل نفسه ، فهو ليس سعرا للإقراض ، وإنما هو انعكاس لعوامل حقيقية تتعلق بالإنتاج في المجتمع ، فارتفاعه لا بد وأن يعود إلى تغير في تلك العوامل ، وهذا من شأنه أن يجعل ذلك التغير دائما . وعلى هذا فإن ذلك الارتفاع سيشجع المتبادلين على الاقتصاد في استخدام النقود لغرض المعاملات ، وإلى التقليل من الاكتناز وذلك لزيادة الاستثمار .

وكذلك إذا انخفض ذلك المعدل فسيحدث العكس ، فلا يجوز القول بجمود التوقعات في هذه الحالة ، ومعنى ذلك أن دالة الطلب

على النقود دالة تعتمد على عوامل حقيقية لها صفة الاستقرار في الأجل الطويل ، وليست دالة غير مستقرة مثل دالة الطلب على النقود لغرض المجازفة .

ثالثا : أدوات السياسة النقـدية :

تستطيع السلطات النقدية في نموذج النظام المالي المقدم فيما سبق من أبواب أن تغير من عرض النقود بوسيلتين : الأولى ، أن تضيف إلى المعروض من النقود عن طريق إصدار مزيد من النقد وإلحاقه بالودائع المركزية ، أو أن تسحب من ذلك المعروض عن طريق إنقاص تلك الودائع . والثانية ، هي شراء وبيع شهادات الودائع المركزية بطريقة تشابه عمليات السوق المفتوحة التي يقوم بها المصرف المركزي في النظام الاقتصادي السائد .

وهكذا نرى أن السلطات النقدية في النموذج المقدم ليس لديها نسبـة الاحتياطـي المقـرر required reserve ratio ولا سعـر الخصم (الربوي) ، وكلاهما متاح لتلك السلطات في النظام الربوي السائد ، إلا أن قلة عدد أدوات السياسة النقدية في النظام غير الربوي لا يجب أن تؤخذ على أنها من مساوئ ذلك النظام . فالعبرة ليست بعدد الأدوات المتاحة للسياسة النقدية ، ولكن بمدى الحاجة لاستخدامها .

فمن الملاحظ أن المصرف المركزي في النظام المقترح يعتبر نفسه منتجا للأرصدة الحقيقية ، وليس للأرصدة الاسمية ، وهذا معناه أن التوسع النقدي لا بد من أن تبرره زيادة في تلك الأرصدة ولهذا فإن السياسة النقدية ليست متروكة تماما لأهواء السلطات النقدية .

فلكي يقوم المصرف المركزي بعمله كاملا ، لا بد عليه من مراقبة النمو الحقيقي للاقتصاد القومي ، من خلال ما يراه من أداء استثماري من جانب المصارف الأعضاء ، ذلك النمو الذي سيساعد المصرف المركزي ، بجانب التغيرات التي طرأت على معدل التضخم

في الماضي ، في الحصول على المعلومات الضرورية التي تبين للمصرف ، فيما إذا كان التوسع النقـــدي سيؤدي إلى زيادة في الأرصـــدة الحقيقية أم لا .

ومن أكثر ما يدعو للاهتمام بالنسبة لذلك المنهج في السياسة النقدية ، أن تلك السياسة تصبح متداخلة إلى حد كبير مع سياسة التنمية ، فمن خلال المصرف المركزي يمكن للدولة أن تشجع الاستثمار في بعض القطاعات أو بعض المناطق حسبما يحتاجه برنامج التنمية ، وهذا لا يتاح بتاتا داخل النظام المالي السائد ، حيث ينصب اهتمام السلطات النقدية لا على التنمية ، ولكن على سياسة الاستقرار .

على أن جانب التنمية ، بما فيه من منافع ، يجب ألا يشغلنا عن مقارنة النظام غير الربوي في مجال الاستقرار بالنظام الربوي ، وفي هذا المجال يتضح أن السياسة النقدية في الاقتصاد غير الربوي مقيدة بشكل فعال بمعدل التضخم ، وكما يذكر القارئ مما سبق ، يجب على المصرف المركزي أن يتأكد أن أي توسع نقدي يقوم به ، لا يؤدي إلى تضخم سعري يلغي معظم آثاره أو كلها على حجم الأرصدة الحقيقية ، وهذا معناه أن الاستقرار الاقتصادي ليس مجرد هدف تستخدم أدوات السياسة النقدية في الوصول إليه ، ولكن الاستقرار الاقتصادي يصبح في نفس الوقت شرطا ضروريا لاستخدام أدوات السياسة النقدية .

ومما يؤكد أهمية الاستقرار الاقتصادي غير الربوي عمل بيت المال . فالمصرف المركزي لا يترك فرصة لخلق أرصدة حقيقية دون أن ينتهزها ، وهذا يلغي الحاجة تماما لتحقيق عجز في ميزانية الدول عن طريق التوسع النقدي ، مثل هذا العمل التضخمي ليس له ضرورة ولا فائدة منه ، ومع ذلك فإن الدولة تمتلك المرونة الكافية للتوسع في إنفاقها عن طريق الضرائب والزكاة .

على أن من أفضل ما يتميز به النظام الإسلامي أن قواعد السياسة النقدية فيه تعطي مسألة الاستقرار الاقتصادي أهمية أقل مما تحصل عليه في ظل النظام السائد ، وفي نفس الوقت ، فإن مسألة التنمية تحظى بالوزن الأهم . وذلك في حد ذاته تصحيح للأولويات تأخر تطبيقه لوقت طويل .

رابعا : أدوات السياسة الماليـــة :

قسم بيت المال في الباب الخامس من قبل إلى ثلاثة فروع : التوزيع ، وتخصيص الموارد ، وإصلاح أحوال السوق ، ويمكن أن نتصور لأغراض تحليلية أن ميزانية الدولة سوف تنقسم إلى ثلاث ميزانيات فرعية مناظرة ، كما يلي :

ميزانية فرع التوزيع :

تشمل ميزانية فرع التوزيع في جانب الإيرادات : الزكـاة ، وزكاة الفطر ، والفيء [١] والغنيمة [٢] ، وخمس الركاز [٣] . وفي جانب النفقات : مصارف الزكاة ، وزكاة الفطر ، ومصارف الفيء والغنيمة والركاز . ويلاحظ أن كل نوع من تلك الإيرادات له مصارفه الخاصة به ، ولو أن مصارف بعض الأنواع قد تزدوج مع مصارف البعض الآخر .

ومن الطبيعي أن الهدف الأول لفرع التوزيع هو تخفيف التفاوت بين الثروات في المجتمع الإسلامي ، وهذا يعني أن هناك افتراضا ضمنيا

---

(١) تختلف الآراء فيما إذا كان للفقراء أولوية عامة في الفيء ، أو حق ثابت في خمسة فقط ، والباقي يصير إلى شؤون الدولة الأخرى ، انظر ملخص هذه الآراء عند محمد أنس الزرقاء ، صفحة ٢٩ و ٣٠ ، على أنه من الملاحظ أنه حتى لو وضع الفيء كله في ميزانية فرع التوزيع ، فإن فائضها سوف يؤول إلى مصارف الدولة الأخرى على أي حال .

(٢) يلاحظ في حكم الغنيمة أن الخمس للفقراء ، والباقي للجيش ، لأن المجاهدين كانوا يتكفلون بنفقتهم ، أما الآن وقد اعتادت الدول على التكفل بنفقات المحاربين فلا بأس من وضع جميع الغنيمة في ميزانية التوزيع ، وعلى العموم فإن فائض تلك الميزانية كما سبق ، سيؤول إلى المصارف الأخرى ، انظر المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

بأن ظروف الإنتاج والتبادل السائدة في أي مجتمع سوف تؤدي لا محالة إلى اختلاف توزيع الثروة عن النمط المرغوب فيه [1] .

وللوصول إلى النمط المرغوب فيه يتم تقسيم الفقراء والمساكين إلى مجموعتين ، الأولى تشمل من يستطيعون السعي وراء معيشتهم من خلال العمل ، والثانية تشمل من لا يستطيعون ذلك ، أما المجموعة الأولى ، فيعطى أفرادها قدرا من الثروة (على شكل عناصر إنتاج) تكفي كلا منهم لأن يحصل دخلا يوصله إلى حد الكفاية ، بحيث لا يستحق زكاة بعد ذلك [2] ، والمجموعة الثانية يعطى أفرادها دخلا بصورة دورية يكفيهم حاجاتهم الأساسية .

ولكن قد لا تكفي الزكاة وغيرها من الموارد لسد كل ما سبق ذكره من مصارف ، إلا أنه من حيث المبدأ لا بأس من ذلك ، فليس من المفروض أن يتم تصحيح توزيع الثروة في المجتمع دفعة واحدة ، ولا إغناء الفقراء بتوزيع واحد ، ذلك لأن عملية إعادة التوزيع هي عملية مستمرة تتم عاما بعد آخر . وخلال كل عام من الممكن ان يهبط البعض — دون إعادة توزيع للثروة — دون حد الكفاية ، ويرتفع البعض الآخر فوق ذلك الحد ، ويساعد استخدام حصيلة موارد فرع التوزيع على تصحيح هذا الوضع ولو جزئيا برفع من سقطوا دون حد الكفاية إليه .

وعلى هذا ، ففي حالة عدم كفاية موارد فرع التوزيع ، فإنه يتم حساب الموارد اللازمة لتأمين جميع من هم دون حد الكفاف خلال العام ، فإذا زادت الموارد عن هذا الحد ، تم استخدام ما يزيد عن ذلك في إعطاء عناصر إنتاج لبعض الفقراء تكفي لرفعهم إلى مستوى دخل مستمر يصل إلى حد الكفاف ، على أن يتم اختيار الأكثر فقرا فالأقل ، فالأقل وهكذا ، حتى تستنفد الموارد المتاحة .

---

(١) Mabid Ali Al-Jarhi, p. 21.

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٨ .

أما إذا كانت الموارد المتاحة لا تكفي لرفع مستوى دخل الفقراء إلى حد الكفاف خلال العام ، فمن الواجب جباية نسبة أعلى من الزكاة ، تكفي لرفعهم إلى ذلك الحد .

وإذا وصل جميع الفقراء إلى حد الكفاف فإنهم يعطون ما يكفيهم من الثروات حتى يصلوا إلى حد الكفاية ، فإذا حدث ذلك ، يعطون حتى يصلوا إلى حد الغنى .

ومن الممكن أن نتصور ولو نظريا على الأقل ، أن المجتمع الإسلامي يعيش في اقتصاد قوي وتام ومستقر ، وأن جميع أفراده القادرين على العمل قد وصلوا بثرواتهم عند حد الغنى أو فاقوه ، عندئذ فإن موارد فرع التوزيع سوف ينفق بعضها في إعطاء دخل سنوي يكفي لإيصال غير القادرين على العمل إلى حد الغنى ، أما الباقي ، وهو فائض ميزانية فرع التوزيع ، فينفق على شؤون الدولة الأخرى ، ولهذا فهو يحال إلى ميزانية تخصيص الموارد .

(ب) **ميزانية فرع تخصيص الموارد :**

يذكر أن فرع تخصيص الموارد يختص بالثروات الطبيعية والطيبات العامة وتشمل موارد هذا الفرع حصيلة مبيعات الثروات الطبيعية ومنتجاتها (١) كما تشمل أيضا حصيلة مبيعات بعض الطيبات العامة التي يمكن تسويقها ، مثل المرافق (الطرق ذات الصفة التجارية ، والكهرباء ، ووسائل الاتصال ووسائل الإعلام ، وبعض أنواع التعليم والتدريب) ، والرسوم والضرائب ، (رسوم انتظار السيارات ، رخص المذياع والتلفاز والسيارات) ، وبالطبع يضاف إلى ذلك كله فائض ميزانية فرع التوزيع .

---

(١) قد تكون هذه الحصيلة على هيأة نصيب الدولة في أرباح المؤسسات الخاصة التي تعهد إليها الدولة بانتاج الطيبات العامة ، أو باستغلال الثروات الطبيعية .

وفي جانب المصروفات ، نجد أنه لا بد من سداد تكلفة استغلال وتصنيع الثروات الطبيعية ، وكذلك تكلفة إنتاج الطيبات العامة .

وإذا حدث عجز في ميزانية هذا الفرع [١] ، فإنه يمكن تغطيته من سبيلين : الأول ، محاولة بيع أكبر قدر ممكن من الطيبات العامة دون إخلال كبير برفاهية المجتمع [٢] ، مثل ذلك فرض رسوم على تعليم أبناء القادرين ، وعلى عبور الطرق السريعة ، وعلى الإرسال المذياعي والتلفازي ، وعلى العلاج الطبي للقادرين ، وغير ذلك . والثاني فرض الضرائب التي ترتبط بمدى استخدام الطيبات العامة ، كضريبة على الطرق والمواني ، وعلى الاستهلاك الترفي الذي يتعدى حد الغنى ، وما إلى ذلك . وإذا حدث فائض في ميزانية هذا الفرع ، فإنه يرحل إلى ميزانية فرع إصلاح أحوال السوق .

(جـ) ميزانية فرع إصلاح أحوال السوق :

تشمل الموارد المتعلقة بهذا الفرع الضرائب غير المباشرة والرسوم وغرامات مخالفات السوق ، بالإضافة إلى الفائض المرحل من ميزانية فرع تخصيص الموارد ، ويقابل ذلك نفقات تشغيل جهاز مراقبة الأسواق .

خامسا : علاقة السياسة المالية بالسياسة النقدية :

إذا حدث ولم تغط نفقات فرع إصلاح أحوال السوق ، فإن ذلك يعني أن الميزانية الحكومية ككل في حالة عجز ، وإذا تساوت الموارد مع النفقات كانت الميزانية متوازنة ، وإلا كان هناك فائض فيها ، وفيما يلي عرض مختصر لما يمكن عمله في حالة تحقق فائض أو عجز في الميزانية الحكومية .

---

(١) يفترض أن هذا العجز ليس ناجما عن انخفاض كفاءة التشغيل في نواحي استغلال وتصيغ الثروات الطبيعية ، أو إنتاج الطيبات العامة .

(٢) من ناحية إنقاص استهلاك الطيبات العامة دون الحد الأمثل ، والإساءة إلى التوزيع القائم للثروات .

(أ) **حالة الفائض :**

يستثمر الفائض في شهادات الودائع المركزية بصورة تجعله متاحا لتغطية جزء من نفقات الدولة في العام التالي ، وفي مقابل ذلك يتم في العام التالي خفض الضرائب ، ثم خفض أسعار الطيبات العامة ، ثم خفض نسبة الزكاة المجموعة ، على هذا الترتيب بهدف الوصول إلى توازن ميزانية الدولة .

ويلاحظ في هذه الحالة أن شراء الدولة لشهادات الودائع المركزية لا يترتب عليه زيادة في التوسع النقدي ، ذلك لأن تلك الزيادة غير مرتبطة أساسا بإصدار نقدي جديد ، فالإصدار النقدي له حساب مستقل لدى المصرف المركزي عن ميزانية الدولة .

وإذا كانت الدولة قد تحولت حديثا من نظام مالي تقليدي إلى نظام إسلامي ، وكان عليها ديون محلية لمواطنيها ، فمن الممكن استخدام الفائض المحقق لتصفية جزء من تلك الديون حتى تختفي تماما . وكما سيأتي فيما بعد ، تعتبر هذه الخطوة إحدى خطوات الإصلاح اللازم لتطبيق النظام المالي الإسلامي .

(ب) **حالة العجـــز :**

يمكن للدولة لتغطية العجز أن تقترض من صافي أرباح العوائد المركزية التي تخص المصرف المركزي [١] ، ومن المهم بمكان أن يتم الاقتراض من صافي أرباح تلك الودائع ، حتى لا يكون هناك صلة بين ميزانية الدولة وبين الإصدار النقدي ، وذلك لكي يقتصر تحديد الإصدار النقدي على العوامل المرتبطة بمستويات الأسعار والنمو في الاقتصاد ككل .

---

(١) من الملاحظ أن تلك الودائع يملك جزءا منها المصرف المركزي ، وهو الجزء الخاص بحساب الإصدار النقدي ، أما الباقي فيملكه إما الجمهور أو الحكومة عن طريق شراء شهادات الودائع المركزية ، وصافي أرباح الودائع المركزية التي يملكها المصرف المركزي تأتي بعد خصم تكاليف تشغيل المصرف المركزي ذاته .

كما يمكن للدولة أيضا أن تقترض من حصيلة شهادات الإقراض المركزية ، وذلك في حدود المتاح من تلك الحصيلة بعد الوفاء بحاجة الأفراد إلى الاقتراض .

وفي النهاية يمكن للدولة أن تزيد الضرائب أو تخفض الإنفاق لموازنة ميزانيتها في العام التالي ، واختيار أحد البديلين هو قرار سياسي يحتاج الوصول إليه إلى استخدام أجهزة الشورى المرتبطة بالحكم .

الباب الثامن

خطة مقترحة للانتقال من النظم المالية السائدة
إلى نظام مالي إسلامي معاصر

أولا : تطوير أعمال المصرف المركزي :

يبدو مما سبق أن المصرف المركزي في النظام المالي الإسلامي لا يصدر النقد بناء على مجرد أمر من خزانة الدولة ومقابل سندات حكومية . ذلك لأن إصدار النقد عملية لا صلة لها بميزانية الدولة في النظام الإسلامي ، وإنما تتبع ظروف النمو الاقتصادي والتغير في الأسعار ، كما أن المصرف المركزي لا يقرض الدولة إلا في حدود دخله الصافي من أرباح حساب إصدار النقد المستثمر في الودائع المركزية ، بعد خصم تكاليف أعماله ، بالإضافة إلى ما قد يتوفر لديه من حصيلة شهادات الإقراض المركزية ، وعلى هذا فهناك تغير جوهري في أسلوب عمل المصرف المركزي في مجال إصدار النقد .

وبالإضافة إلى أن المصرف المركزي لا يقوم بإقراض الدولة ، فهو لا يقوم أيضا ، في ظل النظام الإسلامي بإقراض المؤسسات والهيئات الحكومية وهي تتكون في معظمها من مؤسسات القطاع العام ، إذ في هذه الحالة ، لا بد على من يحتاج التمويل من هذه المؤسسات من اللجوء إلى المصارف الأعضاء مباشرة طلبا للأموال على أساس الاستثمار المباشر ، أو المشاركة في الربح ، أو التأجير .

ولقد جرت العادة في الاقتصادات الربوية أن يقوم المصرف المركزي باستثمار أمواله في أدوات مالية ربوية ، كسندات حكومية محلية أو أجنبية ، إلا أن هذا غير جائز في النظام الإسلامي ، فلا بد إذن من أن يقوم المصرف المركزي بتوزيع أمواله السائلة بين المصارف الأعضاء على أساس الكفاءة النسبية لكل منها . فيحظى المصرف الأكثر كفاءة بأكبر نصيب من غيره .

على أن المصرف المركزي لا يقتصر على ذلك الأمر بل عليه أن يقوم بتقديم المعونة (بمقابل) في مجال تقيم المشروعات ، وأن يقوم بالرقابة المستمرة على المصارف الأعضاء من حيث أساليب الاستثمار المتبعة ، ونتائج أعمالها ، ووسائل الارتقاء بأساليب العمل ، وتحسين نتائجه .

ونظرا لأن المصرف المركزي سوف يكون لديه بلا شك موارد من العملات الأجنبية التي يحتفظ بها كاحتياطيات دولية ، أو لأغراض تمويل التجارة الخارجية ، وغير ذلك ، فإنه لا بد من إيجاد أسلوب غير ربوي لتوظيف هذه الأموال ، ونظرا لأن مثل هذه الموارد لا توظف إلا في السوق العالمية ، فإن على المصرف المركزي أن يلجأ في ذلك إلى (المصارف الإسلامية) في الخارج ، وهي المؤسسات التي تسير على نهج إسلامي في محيط ربوي ، كما يمكنه أيضا أن يتفق مع بعض المصارف الأجنبية على أسلوب إسلامي لاستثمار أمواله ، وفي كل هذه الأحوال ، لا بد من الرقابة والتأكد من سلامة توظيف أمواله اقتصاديا وشرعيا .

وبناء على ذلك فإن المصرف المركزي يحتاج لأن يعيد تدريب جزء من العاملين به في مجال تقيم المشروعات ، ومتابعة الأعمال الاستثمارية وأن يكون لديه خبراء في الاستثمارات الإسلامية ، بالإضافة إلى أن هناك حاجة إلى تغيير القوانين التي تحكم النظام المصرفي بحيث تغير العلاقة بين المصرف المركزي والمصارف الأعضاء من ناحية وبينه

وبين بيت المال (وزارة الخزانة أو وزارة المالية) من ناحية أخرى .

ثانيا : التحول التدريجي إلى نظام الاحتياطي الكلي :

سبق بيان أنه من ضروريات تمكين السلطات النقدية من أن تصبح منتجة للأرصدة الحقيقية بدلا من مجرد إصدار النقود ، فإنه لا بد من إلغاء نظام الاحتياطي الجزئي واستبداله بنظام الاحتياطي الكلي .

ومن المسلم به أن التحول الفجائي من نظام الاحتياطي الجزئي قد يؤدي بالموقف المالي لبعض المصارف إلى الحرج وقد تضطر بعضها إلى الإفلاس ، لذلك لزم التدرج في ذلك التحول ، وإعطاء المصارف التجارية الفرصة الكافية لتصفية الودائع المشتقة عن طريق عدم تجديد القروض الممنوحة للعملاء والامتناع عن تقديم مزيد منها .

على أن التحول إلى نظام الاحتياطي الكلي سوف يقلل من عرض النقود إقلالا خطيرا ، إذا ما بقيت كمية النقود الحكومية على حالها ، وهذا قد يسبب انكماشا لا داعي له في الاقتصاد القومي ، لذلك كان من الواجب تعديل عرض النقود الحكومية بالقدر الكافي لمنع حدوث انكماش نقدي .

ويمكن القيام بذلك عن طريق البدء في فتح الودائع المركزية لدى المصارف الأعضاء ، بعد أن توضع لتلك المصارف القواعد اللازم اتباعها عند استثمارها .

ثالثا : تحويل المصارف التجارية إلى مصارف أعمال :

يقترح أن يكون تدريب العاملين بالمصارف على مهام الاستثمار بالمشاركة نقطة البدء في هذه السبيل ، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق انخراطهم في دورات مركزة عن تقييم المشروعات ومتابعة تنفيذها وحل المشاكل التي تعترض رجال الأعمال .

كما يلزم أيضا إعادة تنظيم المصارف في القالب الإداري والفني الملائم لمهامهم الجديدة ، فقد يكون من المناسب تخصيص الدوائر الفنية وفقا لنوع الاستثمار كتجاري وصناعي وزراعي مثلا ، وقد يرى من المناسب فتح دائرة خاصة للاستثمار قصير الأجل ، وقد يحبذ البعض الفصل إداريا بين تقييم المشروعات من جهة ومتابعتها من جهة أخرى .

رابعا : إصلاح النظام الضرائبي :

نظرا لأن النظام المالي الإسلامي دعامته الزكاة ولأن منطق العدالة الضريبية يجعل ضرائب الثروة والدخل أفضل الأنواع من حيث إمكان تطبيق درجة معقولة من التصاعد في معدلاتها . فإن اعتماد الحكومات المسلمة في إيراداتها على الضرائب غير المباشرة بجانب الاقتراض من المصرف المركزي ومن الجمهور يحتاج إلى تغيير جذري .

ويمكن البدء في إحداث ذلك التغيير عن طريق تأسيس نظام مفصل وشامل لضرائب الثروة والدخل ، بحيث يتم دورياً قيد التغير الطارئ على ثروات المواطنين ودخولهم ، ويتم من خلال ذلك تحصيل وتوزيع الزكاة ، كما يتم تحصيل ضرائب الدخل بقدر حاجة الدولة .

ولا شك في أن مثل هذا النظام يحتاج إلى إعادة تدريب العاملين في الشؤون الضرائبية ، وتجهيز مؤسسات الضرائب بالمعدات اللازمة وخصوصا الحاسبات الكهربية ، كما يحتاج النظام أيضا إلى تغيير التشريعات الضريبية لتتلاءم مع ضرورات جمع الزكاة وتوزيعها مركزيا وجمع الضرائب بالقدر الذي تحتاجه الدولة وبالطريقة التي تحقق العدالة الضريبية المطلوبة ، ولما كان الإصلاح الضريبي يحتاج إلى وقت طويل لتطبيقه وتثبيت التغير في المؤسسات الضرائبية ، فإنه من اللازم البدء به قبل غيره .

خامسا : تصفية الدين العــام :

سوف تحصل الدولة على موارد مالية من جراء إعادة توزيع الملكية الصناعية بين القطاعين الخاص والعام ، وكذلك من استبدال النقود الحكومية بالودائع المشتقة ، ويمكن أن يستخدم جزء من هذه الموارد لتصفية الدين العام تدريجيا ، على أن يلازم ذلك قيام المصرف المركزي بما يلزم من سياسة نقدية للحفاظ على مستوى الأسعار عن طريق ضبط معدل التوسع النقدي .

كما يمكن في نفس الوقت أن يستخدم ما تبقى من تلك الموارد في دعم استثمارات الحكومة عن طريق المصرف المركزي .

سادسا : الإصلاح الإنتــاجي :

يحتاج تدعيم النظام المصرفي غير الربوي إلى أن يتجه عمل الدولة الاستثماري وجهتين مستقلتين : الأولى ، هي العناية باستغلال الثروة الطبيعية وتوفير الطيبات العامة ، وللدولة في هذا المجال أثر مباشر يمكن أن يقتصر على استعمال مؤسسات القطاع الخاص لهذا الغرض تحت إشراف حكومي ، أو أن يمتد إلى إنشاء مؤسسات حكومية إنتاجية لهذا الغرض ، وفقا لما تقتضيه متطلبات الكفاءة الإنتاجية .

والوجهة الثانية هي عمل الدولة كمستثمر في القطاع الخاص ، وهذا سيكون محكوما ــ ولا بد ــ بالأهداف التنموية التي قد ترتبط بتشجيع قيام أنماط معينة من النشاط الاقتصادي ، أو مجرد حفز النمو الاقتصادي بصفة عامة ، وأفضل وسيلة لتحقيق هذا الغرض هي أن تفتح الحكومة حسابات استثمار لدى المصرف المركزي لكي يوجه ما فيها من موارد إلى أنشطة اقتصادية معينة وبتخصيص محدد وفقا للأهداف التنموية العامة ، عن طريق المصارف الأعضاء .

أما الموارد التي تفضل الدولة توجيهها لحفز النمو الاقتصادي ، دون قصد حفز نشاط اقتصادي بعينه ، فيمكن توجيهها عن طريق شراء

الدولة لشهادات الودائع المركزية .

ويحتاج ذلك التوجيه إلى أن تسلم الدولة ملكية مؤسساتها الإنتاجية فيما عدا تلك التي تعمل في مجال الثروات الطبيعية والطيبات العامة ، إلى القطاع الخاص عن طريق بيع حصصها في تلك المؤسسات تدريجيا ، بعد وضع ما يلزم من ضمانات تشريعية لاستمرار تلك المؤسسات في نشاطها دون توقف أو تباطؤ .

كما يحسن بالدولة أن تعيد تقييم دور المؤسسات الإنتاجية الحكومية في مجال الثروة الطبيعية والطيبات العامة لتحدد فيما إذا كانت عوامل الكفاية الإنتاجية تحتم بقاء هذه المؤسسات أو تحويل بعضها إلى مؤسسات غير حكومية .

ومن الملاحظ أن النظام الاقتصادي الإسلامي يحقق عدالة توزيع الثروات عن طريق باب الزكاة ، وأن الأهداف التنموية للمجتمع يناط بها المصرف المركزي عن طريق تخصيص الاستثمارات بين الأنشطة المختلفة . لهذا فإن عمل القطاع العام في هذين المجالين ، والذي تبرره في العادة الفلسفة المجتمعية الماركسية ، يصبح لا ضرورة له في نظامنا المقترح .

مراجــع البحــث

أولا : المراجع العربية

١ ــ ابن الاخوة (محمد بن محمد بن أحمد القرشي) ، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي ، الهيأة العربية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

٢ ــ أبو عبيد (القاسم بن سلام) ، كتاب الأموال ، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ودار الفكر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

٣ ــ أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ، كتاب الخراج ، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٤ ــ رفيق المصري ، الإسلام والنقود ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

٥ ــ سامي حمود ، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م

٦ ــ عبد الحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ، المطبعة الأهلية ، الرباط ، ١٣٤٧ هـ ، (طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ) .

٧ ــ عبد الله عبد الرحيم العبادي ، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٨ ــ مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

٩ ــ معبد علي الجارحي ، السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٩٨٠ م .

١٠ ــ معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، سلسلة المطبوعات العربية (٥)جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ــ شعبان ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

(١١) مناع خليل قطان ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١٢) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، لاهور ، ١٣٩٥ هـ .

(١٣) يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م

ثانيا : المراجع الأجنبية

1 - Al-Jarhi, Mabid Ali M.M., The optimal Supply of Money and Optimal Monetary Policies, Ph.D.Dissertation, Los Angeles : University of Southern California, 1975.

2 - Al-Jarhi, Mabid Ali M.M., Towards an Islamic Macro Model of Distribution, Second International Conference on Islamic Economics, Islamabad, March 1983.

3 - Chapra, M. Umer, Money and Banking in an Islamic Framework, Seminar on Monetary and Fiscal Policies of Islam, Mecca, Oct. 1978.

4 - Chapra, M. Umer, The Economic System of Islam, London, 1970.

5 - Chaudhry, N.S., Integration of Fiscal and Monetary Sectors in Econometric Models : A survey of Theoretical Issues and empirical Findings, International Monetary Fund Staff Papers, Vol. 23, No. 2, pp.395-440.

6 - Siddiqi, M. Nejattullah, Banking Without Interest, Lahoure, 1972.

7 - Siddiqi M. Nejattullah, Islamic Approaches to Money, Bankinf and Monetary and Fiscal Economics of Islam Mecca, Oct. 1978.

8 - Siddiqi, S.A., Public Finance in Islam, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1979.

النظم الماليــة في الإســلام

دكتور معبد علي الجارحي

التعليقات على البحث :

دكتور الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة على رسول الله . ليست مناقشة ، فلست من رجال الاقتصاد وإنما أتعلم في هذا الأمر . ولكن مسألة ما ورد في الباب الثاني ، عند ذكر الرسول ﷺ كلمة صلعم ولو كانت مرة واحدة ، لقلنا إنها ربما مرت على الكاتب من غير قصد ، ولكنها تكررت في ثلاث صفحات حوالي تسع مرات فصلعم في مؤلف إسلامي تجعل القارىء ينكر هذا التعبير . (صلى الله عليه وسلم) هي مايجب أن يكون إن شاء الله . كذلك يبدو لي أن كلمة تراث كأن عليها شيئاً من التراب . تراث كأنها شيء ميت أو شيء مهمل أو شيء في متحف ، فلو استطعنا أن نغير كلمة تراث بكلمة حية تناسب هذه الأمة الحية المتجددة لكان هذا أفضل في تقديري وشكر الله الجميع .

دكتور محمد سليم العوا : بسم الله الرحمن الرحيم . أود أن أعبر عن استمتاعي الشديد بالاستماع إلى التلخيص الذي قدمه الدكتور معبد الجارحي وهو في الواقع تلخيص موجز جداً لبحثه الذي استمتعت أيضاً بقراءته ، لفت نظري في هذا البحث اتجاه عملي ، وهذا ما نتمنى أن يتجه إليه الباحثون المسلمون في المجالات كافة ، فهو لا يقدم لنا مجرد إطار نظري للعمل المالي الإسلامي ، وإنما يقدم لنا مقترحات عملية يمكن نقدها وتطويرها

وتغييرها ، لكنها في النهاية تصلح في نظري أساساً لاتجاه عملي نحو تطبيق النظام المالي الإسلامي . القضايا التي يثيرها البحث قضايا كثيرة جداً ومتشعبة الجوانب ، ولا أظن أن أحداً يختلف مع الدكتور معبد حول ضرورة المطالبة باتخاذ الخطوات الأساسية للتدرج نحو التحول من اقتصاد غير إسلامي ، اقتصاد ربوي كما هو قائم في كل بلادنا الإسلامية الآن ، إلى اقتصاد اسلامي لا يقوم على الربا . وذكر عدداً من الخطوات الكفيلة بهذا ، أعتقد أنها خمس أو ست خطوات تبدأ بتطوير أعمال المصارف المركزية ، وإلغاء الدين العام أو تحويل الدين العام الداخلي إلى إطار آخر من أطر الإصدار النقدي . ولكن السؤال الذي أتمنى أن أسمع الإجابة عنه في ظل قيام أكثر من مصرف إسلامي تجاري غير مركزي الآن ، هو إلى أي مدى نجحت هذه المصارف ، أو النظرية التي تقوم عليها هذه المصارف ، في إقناع المسئولين عن الاقتصاد في الدول الإسلامية والعربية ببدء أي خطوة عملية نحو إسلامية أو تحقيق إسلامية الاقتصاد ؟ هذا الكلام الذي سمعناه وقرأناه كلام ممتع وعظيم ، لكن هل تم اقتناع أي مسئول في أي دولة اسلامية بوجوب التحول نحو الاقتصاد الإسلامي ؟ أم أن القدر الذي سمح به حتى الآن هو افتتاح مصرف إسلامي تجاري يعمل بطرق ووسائل بعضها محل كلام وبعضها الآخر محل نقد وبعضها مقبول ؟

دكتور محي الدين طرابزوني : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحقيقة أن هذا البحث ممتع وكبير وجيد ويحتاج لندوة متخصصة في النظام المالي الإسلامي . هل تم إقناع المسئولين بجدوى هذا البحث ؟ وأعتقد أننا في إطار الدراسة والبحث ، وسيأتي اليوم بحول الله للوصول إلى الاقتناع التام بهذا . هنالك نقطة في هذا البحث من حيث النقود ، لم يشر إلى الذهب والفضة كأساس للنقد في الإسلام ، وأعتقد ــ وهو رأي خاص ــ أن أساس المشاكل الاقتصادية في العالم ، هو بعدها عن الغطاء الذهبي ، النقود الذهب والفضة ، كقياس للقيمة ، لا أدري ، البحث تغافل هذه النقطة مع العلم بأنها نقطة أساسية في النظام النقدي ، يركز الباحث على تصرف البنك المركزي كبنك

البنوك ، وكيف يتحكم في النقود في البلد ؟ لم يشر إلى OREDITCARDS ، بطاقات الإقراض هذه الجديدة التي سادت السوق الآن ، ما هو موقعها من الناحية الشرعية الإسلامية ؟ المصارف الإسلامية ، ما زالت في دور التطوير ، المشاكل التي يثيرونها أكبر ، كيف يتحول البنك التجاري إلى بنك إسلامي ؟ هذا ما زال تحت البحث ، هناك مايقرب من أربع أو خمس رسائل ماجستير تحت إشرافي الشخصي في جامعة الملك عبد العزيز ، تدرس هذه المشكلة . المرابحة والمضاربة التي تقوم بها دار المال الإسلامي ، مازالت تحت المجهر الآن ، وكثير من الأنشطة التي يقوم بها البنك الإسلامي مازالت في حاجة إلى تمحيص وتفحص ، هذا لايقلل من قيمة البحث ، فهو بحث جيد وشامل وكامل وخرج ببعض الآراء الجيدة . وشكراً .

دكتور الدوري : أنا سعيد لأننا نجد بحثاً اقتصادياً ، يتناول الاقتصاد الإسلامي وقد لا يستطيع البعض منا ، وأنا منهم ، متابعة الجزئيات الاقتصادية ولكن الخطوط العامة واضحة . وهذا ثناء على الورقة ودعوة للاقتصاديين أن لايتركوا هذا الموضوع للمختصين بالتاريخ أو بالأدب أو ماشابه ذلك لأنه من الضروري أن تبحث هذه المواضيع بصورة فنية ، فنية بالمعنى المعاصر من قبل المتخصصين في هذه الحقول ، لدى سؤال ، استفسار ، إلى أي حد نستطيع أن نبحث موضوع المصارف والأسواق والأسهم والشركات دون أن نتناول موضوع البيوع وأنواع البيوع ، وأشكال البيوع ، سواء كانت البيوع ، بيوع بضائع أو أشياء أشير إليها من مضاربة أو مقارضة هذه النواحي يمكن أن تساعد على توضيح الصورة على الأقل لمن هو غير مختص مثلي . وشكراً .

الشيخ صالح اللحيدان : لي كلمة قصيرة فيما يتعلق بما ذكره دكتور معبد ، عن الدولة الأموية . الحقيقة أنه دون شك ماجاءت بعد الخلافة الراشدة دولة أفضل من الدولة الأموية ، ولا شك في أن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام أخبرنا ، أن الخلافة ثلاثون سنة ، خلافة النبوة ، ثم يأتي بعدها مُلك عضوض

وإنما يختلف هذا الملك بصرامته في العض أو بالتخفيف . فالدولة الأموية بلا شك هي أنفع دولة وجدت بعد الخلافة الراشدة لحماية الإسلام ونشره ، وحماية اللغة العربية ، فاذا كان فيها شيء من الظلم ، فطبيعة الملك العضوض أن يكون فيه شيء من الظلم ، والمؤرخ المسلم والباحث الاقتصادي كذلك ــ لأن فروع الإسلام وعلومه متداخلة ــ يحتاج إذا بحث أن ينظر إلى ما أثمرته الدولة التي يكون الحديث عنها ، بدون شك فإن الذي وقع بعد الدولة الأموية من الظلم وإدخال المبادئ الفاسدة الإلحادية على الأمة الإسلامية ، وفساد اقتصادها أكثر بكثير بل لا يقدر أو يقاس بما حدث في الدولة الأموية . وشكراً .

توضيح : الحقيقة بالنسبة للسؤال المطروح حول هل نجحت البنوك الإسلامية في إقناع المسؤولين بالأخذ بالنظام الاقتصادي الإسلامي ؟ عندنا في الباكستان اتخذوا القرار فعلا ووضعوا حداً لها هو اكتوبر ١٩٨٥ موعداً لتطبيق النظام المصرفي الإسلامي والاقتصاد الإسلامي على الدولة ككل ، والسودان في الطريق للتطبيق ، وإيران نفذت بالفعل وصدر قانون للبنك المركزي الإسلامي وقرأناه ، لايختلف كثيراً عن النظم المقترحة أو التي نفكر فيها . هذا توضيح أردت أن أبينه . وشكراً ،،،

تعقيب دكتور معبد الجارحي : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . أشكركم كثيراً على مابدر منكم من تعليقات وخصوصاً ، التوجيهات الطيبة ، سواء كانت لغوية أو تاريخية . ضرورة الذهب والفضة في الواقع كأساس للنقد ، الذهب والفضة ، كانا يستخدمان لمجرد ضبط الإصدار النقدي ، ليس من الممكن خلق ذهب أو فضة . إذا وضعت القواعد الأساسية التي تضبط الإصدار النقدي في النظام المالي ، فليس هناك حاجة إلى الذهب أو الفضة ، وخصوصاً أن استخدام المعادن هذه مكلف ومتعب للغاية . فالأفضل أن نستخدم عملة ورقية وفي نفس الوقت نضع الضوابط

الأساسية التي تمنع الدولة من تمويل إنفاقها عن طريق الإصدار النقدي .

بالنسبة لموضوع البيوع ، هذه القضية مهمة جداً وأرجو أن كل ماقيل في هذا البحث ، يمكن الرجوع إليه في كتب قواعد المعاملات في الإسلام . أي اسلوب استثماري يقوم به أي مصرف إسلامي ، له أساس من البيوع وله أساس من الشركات في الإسلام وله أساس من المعاملات بصفة عامة . وإذا لم يكن ذلك ، فنحن في الواقع لا نتحدث عن الإسلام . إنما أستميحكم عذراً أني تناولت الموضوع من الناحية الاقتصادية أكثر مما تناولته من الناحية الفقهية أو التاريخية . وهذه الناحية الفقهية أو التاريخية مهمة جداً . وأرجو أن يستوفى هذا النقص ، وإن لم أستوفه أنا فقد يستوفيه غيري إن شاء الله .

هذه القضية ترتبط بدور المسلمين في الاقتصاد العالمي في الماضي ، ونحن في حاجة إلى كثير من الدراسات التاريخية التي تبين كيف كان المسلمون يتعاملون في التجارة الداخلية والخارجية وفي النواحي الاقتصادية المختلفة ، وقد قرأت بحثاً لطيفاً جداً عن التحويل ، الحوالة ، كتبه بعض الإخوان الأفاضل وأظن أن مثل هذه الأبحاث تثري أمثالي ممن لا يستطيعون أن يخوضوا في كتابات الحضارة الإسلامية ، لا يستطيعون أن يخوضوا فيها كما يخوض كبار العلماء . بالنسبة للدولة الأموية ، أنا لم أتعرض لتقييمها بل بالعكس فأنا أتحرج كثيراً من التعرض لتقييم أي عصر إسلامي قديم . إنما تعرضت لهذه النقطة ، وهي أثر الظلم الاقتصادي على تطور النظام الاقتصادي نفسه . أما تقييم النظام الأموي ككل ، فهذا شيء خارج عن نطاق البحث وخارج عن قدرتي أيضاً وعن تخصصي . وشكراً ،،،

وبارك الله فيكـــم ،،،

النظـام المالـي الإسـلامي

الدكتور محيى الدين طرابزوني
أستاذ ورئيس قسم المحاسبة بكلية الاقتصاد والإدارة
بجامعة الملك عبد العزيز ــــ جـدة



النظام المالي الإسلامي

الدكتور محيي الدين طرابزوني
أستاذ ورئيس قسم المحاسبة بكلية الاقتصاد والإدارة
بجامعة الملك عبد العزيز — جدة

مقدمة :

لم تقتصر تعاليم الإسلام على مجرد عقائد فكرية للهداية الروحية ، وإنما جاءت أيضا بتوجيهات سياسية واجتماعية واقتصادية .

فالإسلام عقيدة وشريعة ، لذا يقال إن الإسلام ذو شقين : شق ثابت (مذهب) وآخر متغير (نظام)[١] ، فالشق الأول : يطلق عليه : (المذهب الاقتصادي الإسلامي)[٢] ، ويحتوي على المبادئ الإلهية المحضة التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة وهي أساسية لكل مجتمع وما علينا إلا اكتشافها بلغة العصر[٣] ، والشق الثاني : يطلقون عليه النظام الاقتصادي الإسلامي وهو عبارة عن الأساليب والحلول الاقتصادية التي تتبناها الدولة لوضع المذهب الاقتصادي الإسلامي موضع التنفيذ ويكون له واقع مادي يعيش المجتمع في إطاره . وبالتأكيد فإن (النظام المالي الإسلامي) يمثل جزءا هاما من (النظام الاقتصادي الإسلامي) لذا وجب تعريف هذا الأخير قبل الأول في أي دراسة ، مع ملاحظة أن باب الاجتهاد لم يقفل كما يدعي البعض ، إنما المحاولات الجادة مستمرة لإبراز أهمية الاقتصاد الإسلامي سواء على مستوى المحاولات الفردية[٤] ، أو ضمن الدراسات الاقتصادية والتاريخية[٥] ، أو الندوات والمؤتمرات العلمية[٦] .

المذهب الاقتصادي الإسلامي

لاشك في أن الحياة رسالة، وجوهر هذه الرسالة الدنيا ولب الدين إيمان (ترسمه له العقيدة) وعمل (توضحه المعاملات) .

والاقتصاد هو عصب حركة الحياة المادية ، لذا اهتمت الحكومات باقتصادياتها تنميه وتطوره ، حتى أصبح شغلها الشاغل وأصبح صراع العالم والمجتمعات والأفراد هو صراع اقتصادي في أساسه وإن أخذ التبرير الشكل السياسي أو الإنساني أو الرياضي أو الثقافي أو العسكري أحيانا أخرى ، وانقسم العالم إلى معسكرين : الأول ملحد يحرم الناس حريتهم ويؤمن بملكية الدولة ، والآخر مسيحي يهودي يفصل بين الدين والدولة ويؤمن بالمادة وكلاهما على ضلال .

بينما المذهب الاقتصادي الإسلامي ليس رأسماليا رسمه آدم سميث أو كينز أو فريدمان ، ولا اشتراكيا كما يدعي ويزعم بعض الفقهاء المحدثين رسمه ماركس أو لينين ، إنما حنيفيا مسلما قائما على العدل الإلٰهي ويعتمد على القيمة العادلة ، وجد قبل من يدعي الرأسمالية وقبل من ادعى الاشتراكية ، فكيف ينعت بهذه الصفات ؟

الركائز الأساسية للاقتصاد الإسلامي :

١ ــ **فائض القيمة** : في النظام الرأسمالي يعتبر حقا لصاحب العمل ، وفي النظام الاشتراكي حقا للدولة ، وفي النظام الإسلامي ليس هناك فائض للقيمة إذا اعتمد الاقتصاد على القيمة العادلة والميزان العادل والكيل العادل[٧] .

٢ ــ **التنمية الاقتصادية الشاملة في الإسلام** : عولجت في أكثر من موضع ، تحت عنوان الفقر والتخلف وتحت عنوان عمارة الأرض ، فاعتبر الإسلام المال قوام المجتمع ، وأنه نعم العون على تقوى الله ، وأن طلب المال الحلال فريضة وجهاد في سبيل الله ، بل إنه يكاد يساوي بين الفقر والكفر[٨] . واعتبر التنمية فريضة وعبادة[٩] . وجاءت التعاليم تحث على العبادة والإنتاج واعتبر السعي على الرزق وتنمية المجتمع من ضروب العبادة[١٠] . وعالج الفقهاء المسلمون قضايا التنمية على أنها إنتاج مصحوب بعدالة في التوزيع بحيث تصبح عملية إنسانية تبتغي تنمية الإنسان وتقدمه المادي والروحي معا[١١] .

كما اعترف الاسلام بالملكية ، بحيث تسقط تلك الملكية إذا لم يحسن الفرد استخدام هذا المال استثمارا أو إنفاقا في مصلحته ومصلحة الجماعة[١٢] ، وبذلك ربط الإسلام بين الإيمان والإنفاق في سبيل الله ، أي في سبيل المجتمع وتعميره .

وأبرز الإسلام أن التنمية الاقتصادية هي مسؤولية مزدوجة : مسؤولية الفرد[١٣] والدولة[١٤] بعكس النظام الاشتراكي الذي يعترف فقط بمسؤولية الدولة (القطاع العام) . والنظام الرأسمالي الذي يعترف أن التنمية مسؤولية الفرد (أو القطاع الخاص) ودعا الإسلام إلى إنفاق الفائض الإقتصادي كله في سبيل الله ، فالتنمية تستلزم اشتراك جميع المواطنين فيها[١٥] .

ويرى الباحث أن خلاصة موضوع التنمية هذا هو العمل على تحقيق قوله تعالى : ﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون ﴾ . فالخوف والحزن هما من علامات ضعف الإيمان ومرض يصيب المجتمع كما يصيب الفرد . وإذا كان العالم الغربي متقدما وناميا ماديا إلا أنه متخلف وضعيف سيكلوجيا . والدليل على ذلك أن مرض هذا

العصر هو القلق والخوف بينما وعد الله المسلمين المتقين والمستقيمين على طريق الحق والعدل بعدم الخوف أو الرعب بل بالراحة والأمان ، وعدم الحزن والغم بل بالرفاهية والسعادة .

فالتنمية الاقتصادية الشاملة تتحقق إذا كان الفرد ذا عقيدة ، والجماعة ذات عقيدة ﴿ قالوا ربنا الله ﴾ وعملوا في الحياة بموجبها ﴿ ثم استقاموا ﴾ وتكون النتيجة لاخوف ولاحزن بل بشرى بالجنة .

٣ ــ **ضمان حد الكفاية وليس حد الكفاف** : لكل فرد في المجتمع الإسلامي مهما كانت جنسيته أو ديانته[١٦] . حد الكفاية وهو الحد الأدنى للمعيشة الذي يختلف حسب الزمان والمكان ، وإصلاح التأمين والمعاشات (الذي تقدمه الدولة لموظفيها) يختلف عن التأمينات الاجتماعية لغير موظفيها من موظفي الشركات (الذي تقدمه الدولة دون الحاجة إلى وجود أقساط سابقة من الأفراد) ويختلف عن التكافل الاجتماعي (الذي هو التزام الأفراد نحو بعضهم البعض) . والإسلام هو دين الضمان الاجتماعي[١٧] ، ويعتبر الحق الناشئ عن الضمان الاجتماعي ــ حق الله الذي يعلو فوق الحقوق فهو حق امتياز[١٨] . وكانت مؤسسة الزكاة في الإسلام هي مؤسسة الضمان الاجتماعي الزكاة هي الركن الثالث في العقيدة الإسلامية حتى قرر ابن حزم أن للجائع عند الضرورة أن يقاتل من يمنعه حقه في الطعام الزائد عند غيره[١٩] .

لذا فالنظام الاقتصادي الإسلامي يؤكد على ضمان حد الكفاية لكل فرد يعيش تحت راية الإسلام ، فهو نظام يؤكد المشاركة في الثراء وليس المشاركة في الفقر وفرض حد الكفاف مثلما يقول مدعو النظام الاشتراكي .

٤ ــ **الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الاقتصاد** : فالحرية والتدخل كلاهما أصل متواز يكمل كل منهما الآخر ولكل مجاله . فالحرية

(فرض كفاية) والتدخل (فرض عين) وكلاهما مقيد وليس مطلقاً[٢٠] ويرى الباحث أن النظام الإسلامي نظام فريد وليس عبارة عن توليفة من عدة نظم ، فليس نظاما اشتراكيا يساريا كما هو معروف وليس نظاما رأسماليا يمينيا متطرفا بل هو نظام مستقل متوازن له قواعده وأصوله ويستمد جذوره ونوره من كتاب الله[٢١] فنظرية الاقتصاد الإسلامي تجمع بين المذهب الثابت والأنظمة المتغيرة كما توفق بين المصالح المتضاربة العامة والخاصة وأخيرا تجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية نتيجة الإيمان بالله سبحانه وتعالى ومراقبته .

النظام المالي الإسلامي

بتحليل الفكر الإسلامي في عصوره الأولى نجد :

أولا : عندما كان الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة المكرمة لم يكن هناك نظام مالي محددة أبوابه بإيرادات ومصروفات كما يعرف الآن ، بل كانت الإيرادات تتمثل في الأموال التي يجود بها الصحابة للصرف منها على فقراء المسلمين وسد الحاجات الضرورية بالرغم من قلتها وانصرفت الجهود في هذا العهد (١٣ سنة) إلى بناء العقيدة وبناء الإنسان المسلم . وأبرز التوجيهات في ذلك :

- أثر المال في الطاعة والمعصية .
- عدم طغيان المال على نفس صاحبه .
- المال غير مذموم لذاته .
- الدعوة إلى الإنفاق والمسارعة في الخيرات .
- إيفاء الكيل والميزان بالقسط وتجنب الفساد في الأرض .
- التحذير من الربا والحض على الزكاة .
- التوصية بالتمتع بالطيبات والبعد عن المحرمات والالتزام بالعدل والإحسان .
- الانتفاع من المواد الطبيعية مثل : الثروة الحيوانية ، الثروة المائية والمعدنية .

أما بعد الهجرة فقد نزلت الآيات التي دعت بتأسيس الدولة الإسلامية فأوجبت الزكاة كأول مورد للنظام المالي للدولة الإسلامية

ثم توالت الموارد الأخرى كالغنائم والفيء والجزية وكان الرسول الكريم ﷺ يعين عمالا لجمع هذه الأموال وصرفها لمستحقيها ومنهم المؤلفة قلوبهم بفئاتها الثلاث : لتأليفهم على الإسلام (كصفوان بن أمية) ولدفع شرورهم مثل (عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس) ولتثبيت إسلامهم مثل (أبي سفيان بن حرب) وبذلك لم تكن هناك حاجة لوجود بيت مال للمسلمين حينئذ .

ثانيا : في عهد أبي بكر الصديق : لم يختلف النظام المالي في عهده عنه في عهد رسول الله ﷺ ، فكانت الموارد أربعة هي : الزكاة ، والغنائم ، والفيء ، والجزية . والمصارف كما هي . وكان يسوي في العطاء بين الناس ولم يجامل أصحاب الفضل في نصرة رسول الله ﷺ ولا من كان له سبق اعتناق الإسلام ، وقرر مقاتلة من يمتنع عن دفع الزكاة وأصر عمر على رأيه في عدم منح عُيينة بن حصن والأقرع بن حابس أرضا على أنهما من المؤلفة قلوبهم وتلا قوله تعالى : ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

ثالثا : في عهد عمر بن الخطاب : لما كثرت الأموال في عهده ، دعاه ذلك إلى التفكير في ضبطها وتوزيعها بطريقة عادلة فوضع لها الدواوين ، ووضع للخراج ديوانا لضبط أمره وتعرف مقاديره ، وكان هذا هو بدء ضبط الأموال وأساس توزيع الأعمال المالية فيما بعد ، وتنوعت الإيرادات فزادت على السابق (الزكاة والغنائم والفيء والخراج) بالصدقات بأنواعها ، والعشور ، والجزية ، ومال اللقطة ، وتركة من لا وارث له ، وكل مال ليس له مالك ، واشتهر عمر بالنزاهة في إنفاق المال فيما يعود على المسلمين بالنفع ، وخالف أبا بكر في المساواة في العطاء بين الناس ، بل فاضل بينهم واهتم بتعمير البلاد وإصلاحها وحفر الترع وإقامة السدود وأمر بحفر الترعة بين النيل والبحر الأحمر في عام الرمادة وهو أول من أمر بسك النقود عام ٤٨ هـ .

رابعا : في عهد عثمان بن عفان : لم يغير عثمان من سياسة عمر المالية وإن كان قد سمح للمسلمين باقتناء الثروات بعد أن زالت عن المسلمين شدة عمر فزاد الرخاء وارتفعت الأسعار واهتم بجباية الأموال الظاهرة عن جباية الأموال الباطنة (الصدقات) كالخراج والجزية ورفع الحرج عن أصحابها عند التحري عنها وعهد إلى أصحاب الأموال إلى إخراج زكاتهم بأنفسهم .

خامسا : في عهد علي بن أبي طالب : كانت سياسته المالية أقرب إلى سياسة عمر منها لسياسة عثمان ، فكان شديدا على أهله رحيما على رعيته .

ركائز النظام المالي الإسلامي :

لم تذكر ــ للأسف ــ كتب المالية العامة أو المحاسبة الحكومية الحديثة رأي الإسلام في إثراء هذا الفرع من العلم وفضله على العلم والمتعلمين فالمعروف أن بيت المال الذي هو الركن الأساسي للنظام المالي الإسلامي والاجتماعي والاقتصادي ودعامته القوية إنما فكرته الأساسية تقوم على تسلم الأموال المتجمعة من الزكاة والمغانم والخراج للصرف منها على شؤون المسلمين في السلم أو الحرب (فهي بمثابة وزارة المالية في العصر الحديث) . والمعروف في كتب الفقه أن بيت المال وجد بعد الهجرة وبالذات بعد غزوة بدر الكبرى واستكمل وجوده في خلافة عمر بن الخطاب حين دونت الدواوين وضبطت موارد بيت المال ومصارفه وبعد أن اتسعت الفتوح وكثرت الأموال بفتح الشام والعراق ومصر .

وكانت الموارد تنفق فيما أمر الله في اصلاح شأن المسلمين ، وكانت مصادر تمويل بيت المال طبقا لما أمر الله ، هي كالآتي :

١ ــ الخـراج :

وهو ما يفرض على الأرض التي فتحها المسلمون عنوة أو صلحا ثم تركوها في يد أصحابها على ديانتهم ، في حصة يحق للدولة

اقتضاؤها من مالك منفعة الأرض ـ غير المسلم ـ في مقابل ملكية دولة الإسلام لرقبتها ، وهو نتاج لملكية عامة لتحقيق التوازن بين من يملكون ومن لا يملكون في الزمن الواحد . وقد فرضت أيام الخليفة عمر بن الخطاب لتحقيق التوازن بين الأجيال المتعاقبة من أمة الإسلام .

٢ ـ **الجزيـة** :

وهي ما فرض من مال على الأشخاص ـ غير المسلمين ـ يؤدونها لدولة الإسلام مقابل الحماية والأمن والحرية الدينية لهم في دولة الإسلام . ولم يكن للجزية مقدار معين من المال ، فتارة تزيد أو تنقص حسب الظروف التي يراها الوالي وغالبا ما تسقط عن المرضى والضعفاء والرهبان والذين لايطيقونها .

٣ ـ **العشـور** :

وبمقتضاها يحق لدولة الإسلام اقتضاء عشور التجارة من تلك التجارات التي تمر بوطن الإسلام ، سواء أكانوا مسلمين أو أهل ذمة أم أهل حرب (فهي تشبه الضريبة الجمركية الحديثة) فهي على المسلمين زكاة وتخرج مخرج الزكاة أي ربع العشر إذا بلغت قيمتها مائتي درهم أو أكثر ، وعلى الذمي ، فان عليه في تجارته نصف العشر من قيمتها من الحول إلى الحول وأما المحارب فان عليه العشر كاملا .

٤ ـ **الغنيمـة** :

جاءت الآيات البينات مقررة أن خمس الغنائم التي تقع في أيدي المسلمين من جيوش المشركين هو لله ورسوله ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وأن الأربعة أخماس الباقية للمقاتلين الذين استحوذوا على تلك الغنائم .

والمعروف أن الخراج والجزية والعشور هي مايطلق عليها موارد الفيء وهي الأموال التي تؤخذ من غير المسلمين دون حرب ، أما

الغنيمة فهي ما يؤخذ منهم في الحرب ولم يعد لكل هؤلاء مكان في المجتمع الإسلامي بعد توقف الفتوحات الإسلامية .

وكانت هناك موارد أخرى بين الاختيار والإلزام ، واضحة معانيها لا تحتاج إلى تعريف ، مثل :

٥ ـــ النفقـة .

٦ ـــ الـوقـف .

٧ ـــ الكفـارات .

٨ ـــ النـذور .

٩ ـــ الوصايـا .

١٠ ـــ الهبـات .

ومنها ما هـو إلزامـي في التكليف واختياري في المقدار ، مثل :

١١ ـــ الإنفاق في سبيل الله :

وهو ينصرف إلى تحقيق كل ما تتطلبه مصلحة المجتمع على وجه الدوام .

١٢ ـــ التوظيـف :

وهو ينصرف إلى جواز الجمع بين الضريبة والزكاة طبقا لنظرية أبي ذر الغفاري وابن حزم الأندلسي .

ومنها ما لم يعد له وجود الآن نتيجة اختلاف ظروف الحياة وامتلاك الدولة ما في باطن الأرض وما تحت سطح الماء .

١٣ ـــ الركاز والمعادن :

مثل البترول والمعادن .

١٤ ـــ مايوجد في البحار : من المعادن واللآلئ والأسماك .

وإذا كانت موارد بيت المال قد تقلصت جميعا إلا أن فيها موردا لايموت أبدا ، وهو الزكاة .

١٥ ــ **الزكـاة** :

فهي ركن من أركان الإسلام ومقدارها ربع العشر ، وهي في الشريعة تؤخذ من كل شيء يعتبر أصلا من أصول المنافع المتبادلة في الحياة . فمن الحيوان الإبل والبقر والغنم وما أشبهها . ومن الطعام الحنطة والزبيب والتمر ونحوها . ومن النقود الذهب والفضة ونحوهما (من المعادن السائلة أو الجامدة) ، ولكل صنف نصاب معين إذا بلغة وحال عليه الحول في ملك صاحبه وجبت فيه الزكاة .

لذا ، نجد بالوقائع العملية أن الإسلام سبق دول الغرب في معرفة البيانات التي تدون من الموارد والاستخدامات ، كما أن فضل النهضة الإسلامية كبير في تعليم الغرب كيفية التحصيل والصرف ، فالضرائب مثلا التي كانت تحصل من التجارة في العصر الإسلامي كانت تنفق على خدمات الدولة العامة ، مثل الأمن والدفاع والتعليم وغيرها ، أما الزكاة فإيراداتها تصرف في مصارف محددة شرعا مثلها مثل نظرية الأموال المخصصة ، فهي تصرف على الفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل .

فعناصر النظام المالي الإسلامي اثنان : الأول أمر ، وهو (إخراج الزكاة) والثاني نهي ، هو : (تحريم الربا) .

١ ــ **فالزكـاة** : فريضة مالية ، وهي قرينة الصلاة (الركن الثالث من أركان الإسلام) تعتمد على الإيمان والاحتساب وأهم مورد مالي للدولة الإسلامية تؤخذ من الأغنياء لتردّ على الفقراء[٢٢] ، فهي تقرب بين الناس وتطهر نفوس الأغنياء من الشح ونفوس الفقراء من الحقد ، وتضاعف الدخول والثروات وتقرب الفروق بين الفئات وتعود على

فاعلها بالخير بينما كثرة المال لدى الغني يبطره ويؤذيه في جسمه وسلوكه النفسي والاجتماعي ، وما نقص مالٌ من صدقة ، لأنها عندما ترد على الفقراء تسري في المجتمع وتحركه ، فهي محك الإيمان ، كما أنها نظام مالي واقتصادي واجتماعي وسياسي وخلقي وديني متكامل .

فالزكاة تختلف عن الضريبة منبعا وتشريعا ، فوعاء الزكاة يتحدد بأوصاف ثلاثة وهي : ملكية النصاب ، وحولان الحلول ، وأن يكون المال ناميا بالفعل أو بالقوة ، فكل مال تتوفر فيه الأوصاف السابقة يمكن أن يكون وعاء للزكاة ، أما الضرائب فأساسها الإيراد ، ولا يكون رأس المال إلا في حالة التركات ورسم الأيلولة ، والمعروف أن التشريع الإسلامي هو مصدر تقسيم الأصول إلى ثابتة ومتداولة وأن الهدف من اقتناء الأصل هو الذي يحدد نوعيته وأن أسس التقويم : التكلفة ، والسوق ، وسعر البيع الفعلي ، وكلها مسميات ورد مضمونها في الفكر الإسلامي قبل الفكر الوضعي .

٢ ـــ **أما الفائدة** : ويحتل موضوع إلغائها مكانة أساسية في صرح النظام الإسلامي[٢٣] ، اذ أن نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي تدين الفائدة ، تصور بوضوح وجهة النظر الإسلامية بهذا الخصوص ، فالربا يشمل الفائدة بجميع مظاهرها ، بغض النظر عما إذا كانت تؤخذ على قروض لأغراض استهلاكية أو لأغراض إنتاجية ، وعما إذا كانت هذه القروض ذات طبيعة شخصية أو ذات طابع تجاري ، وعما إذا كان المقترض حكومة أو فردا أو شركة ، وعما إذا كان سعر الفائدة منخفضاً أو مرتفعاً ، فحرم الاستيلاء على ثروة الناس أو ممتلكاتهم أو أموالهم بوسائل غير مشروعة مثل الربا أو المقامرة أو الخداع في حين أن الحصول على منفعة من ثروة الناس أو ممتلكاتهم في ظل معاملة يكتنفها الرضا إنما هو أمر مباح .

والبديلان الحقيقيان الأمثلان للفائدة في ظل نظام اقتصادي إسلامي هما :

١ ــ المشاركة في الربح والخسارة .
٢ ــ والقرض الحسن .

أي الإقراض دون تقاضي أي مبلغ يربو على المبلغ الأصلي ، وفي نفس الوقت تضييق الخناق على الوسائل الأخرى التي قد تفتح الأبواب الخلفية أمام الفائدة مع مرور الزمن مثل (التأجير) والشراء الاستئجاري ، والبيع المؤجل ، والمزايدة الاستثمارية ، ورسم الخدمة .

كما أسفر الاجتهاد الإسلامي بشأن النصاب في الأموال المنقولة على أن تدفع بأي عملة وفقا لسعر السوق السائد للذهب وفي هذا عدالة كافية ، وأنه يقيم المخزون السلعي بسعر السوق وليس على أساس التكلفة التاريخية كما يحدث محاسبيا . كما تقوّم الديون بقيمتها الحالية الجارية وليس بسعر السوق أو التكلفة أيهما أقل كما يحدث محاسبياً .

نظم محاسبية في الإسـلام

المحاسبة طبقا للشريعة الإسلامية (هي العلم الذي يبحث في محاسبة الحقوق والالتزامات في ضوء الشريعة الإسلامية بما تحويه من قواعد في العبادات والمعاملات[٢٤] .

فالهدف من المحاسبة هنا هو تقديم خدمة بحيث تساعد المشروع على تحقيق هدفه الذي لا يخرج عن تقديم خدمة عامة وليس تحقيق الربح في المقام الأول وبذلك يتمكن المشروع من إحقاق الحقوق ، ورفع الكفاءات ، وترشيد القرارات .

وهناك فرق كبير بين المحاسبة الوضعية والمحاسبة في الإسلام بحكم اختلاف نبع كل منهما ، فالأول أساسه وغايته تنفيذ القانون وإرضاء الدولة والثاني أساسه وغايته هو إرضاء الله وتنفيذ أحكامه من أوامر ونواه ، وذلك كما يلي[٢٥] :

١ ــ تهدف المحاسبة في الإسلام إلى تنظيم محاسبة الحقوق والالتزامات وتسجيلها وتحرير المستندات الخاصة بها مهما كانت صغيرة ، وليس الهدف منها هو معرفة المركز المالي ونتائج الأعمال من ربح أو خسارة كهدف رئيسي ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ .

٢ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على العمل من أجل الكسب فأحَلَّ الله تعالى التجارة وتقديم الخدمات النافعة وأحلَّ عقود المضاربة والإجارة ،

وكذلك المزارعة والمساقاة وتكوين شركات الأشخاص بينما تقوم المحاسبة الوضعية على الكسب فقط بصرف النظر عن طبيعة الخدمة المقدمة هل هي حلال أو حرام كما أنها قد تقوم على عدم المشاركة بالعمل كما هو الحال في تكوين شركات الأموال ، قال تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرَّم الرِّبا ﴾ .

٣ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على تحريم الكسب من القمار والميسر والرشوة والربا ، كما تحرم الاكتناز وتطفيف الكيل والميزان ، بينما لا تهتم المحاسبة الوضعية من أي مصدر كان إلا بالكسب ، حتى لو كان الكسب ناتجاً عن الاتجار في المخدرات أو المسكرات أو عن الحصول على فائدة أو أخذ القروض بفائدة أو بغش البضاعة بزيادتها أو حقنها بالماء ، قال تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ .

٤ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على الوفاء بالعهود والأمانات حتى ولو كانت بين الزوجين ، وتأجيل المطالبة بالحقوق من غير القادرين ، بينما تقوم المحاسبة الوضعية على التهرب من الوفاء كلما سنحت الأنظمة بذلك ، ورفع الأمر للقضاء ، للنظر في شؤون المعسرين ، وسقوط الدين إذا أشهر إفلاس التاجر ، والرجوع على أموال الزوجة في هذه الحالة لأن الزوج أو الزوجة لهما ذمة مالية واحدة ، بينما في الإسلام يظل الدين قائما في عنقه حتى السداد ، ولو ثبت إعسار المدين لا يمكن الرجوع على أموال الزوجة لما لها من ذمة مالية واسم مستقل ، قال تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ .

٥ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على صرف رواتب العمال فور عملهم ، فالعمل باليومية أو بالشهر فيه بركة أكثر من العمل بغيره كالسنة مثلا ، وحتى لا تتأخر الحقوق وتتكدس المطالب وبذلك يتوازن الجهد مع التضحية ، بينما تقوم المحاسبة الوضعية على تأخير صرف الحقوق

حتى نهاية السنة أو حتى نهاية الخدمة وهذا يؤدي إلى تكديس حقوق العاملين لدى صاحب المشروع واستثمارها دون إذن من العمال أو دون اشتراكهم في مجالات استثمارها . قال الرسول الكريم ﷺ (أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه) .

٦ ــ يقوم نظام المحاسبة في الإسلام على حماية الأسرة وإطلاق المال وتفتيته على الورثة حتى لا يتجمع المال في يد شخص معين للأبد ويترتب عليه الاكتناز والاحتكار والحقد الاجتماعي ، ويوزع على الورثة : الذكر مثل حظ الأنثيين ولا تنتقل الملكية إلا بعد قضاء الديون على المتوفى ، بينما تعتمد المحاسبة الوضعية على حماية المال من التفتت ، وفي انجلترا يرث الابن الأكبر التركة ويديرها حتى لاتضيع ، ويترتب على ذلك ما نراه من تضخم الأموال لدى البنوك والاحتكار والاستغلال وبروز الحقد ، بينما المرأة لديهم ليست لها حقوق أو ذمة مالية مستقلة وبعض الدول تساوي بين المرأة والرجل وتنكر النظام الفرنسي للوفاء بالالتزامات التي على المتوفى مما له أثره البالغ على النظام المحاسبي المتبع ، قال تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ .

٧ ــ يقوم نظام المحاسبة في الإسلام على الزكاة ، وعدم الازدواج في دفع الزكاة ، وتوقيته بيوم حصاده ، وللزكاة أنواع : على الزروع والتجارة والمواشي والمناجم وغيرها ، ونسبتها بين (٢,٥٪) كما في التجارة أو العشر أي (١٠٪) كما في الزروع ، أو (٢٠٪) كما في الغنائم بينما المحاسبة الوضعية تتخذ الضريبة سمة لها . وشتان ما بين النظامين ، فالأول تشريع سماوي وركن من أركان الإسلام ، والزكاة لها مصادر ولها مصارف محددة بعكس الضريبة . قال تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ .

٨ ــ نظام المحاسبة في الإسلام يقوم على التوازن بين الحقوق والالتزامات

وبين الفرد ونفسه وبين الفرد وخالقه وبين الفرد ومجتمعه ، بينما المحاسبة الوضعية تهتم بالتوازن الحسابي أو المادي فقط أما التوازن الأخلاقي والاجتماعي فمعدوم ، وهذا هو سبب التوسع في دراسة السلوكيات في النظام الغربي .

٩ ــ نظام المحاسبة في الإسلام يقسم المال إلى نقود وعروض ، والعروض تنقسم إلى عروض قنية وعروض تجارة ، والأولى هي العروض غير المعدة للبيع والغرض من اقتنائها الاستعمال (ويطلق عليها في المحاسبة الوضعية بالأصول الثابتة) ولا تجب عنها الزكاة لأنها مال غير معد للبيع ، بل للاستعمال ، أما عروض التجارة فهي العروض المعدة للبيع وتراد لطلب الفضل والنماء (تعرف في المحاسبة الوضعية بالأصول المتداولة) والنماء هنا ربح حقيقي نتيجة التصرف في العين . أما إذا حدث زيادة دون تسليم العين فهو نماء تقديري وليس نماء فعليا ، أما النماء في عروض القنية فيكون جزء منه فائدة حقيقية محرمة ، أما النماء في النقود فهو حاصل بالقوة (فعلا) وهو حلال .

١٠ ــ في ظل نظام المحاسبة في الإسلام ، القيمة الجارية هي أساس الانتفاع وليست التكلفة التاريخية كما هو في المحاسبة الوضعية ، وأيضا في المحاسبة في الإسلام لا ربح إلا بعد سلامة واسترداد رأس المال والمحافظة عليه وذلك يستدعي تقويم عروض التجارة على أساس القيمة الجارية وتقويم عروض القنية بالقيمة الاستبدالية .

١١ ــ في ظل المحاسبة في الإسلام يقدر إهلاك الأصول الثابتة على أساس القيمة الاستبدالية الجارية ، والفرق بين قيمة الخدمات غيرالمستنفذة في الأصول الثابتة على أساس قيمتها التاريخية وقيمتها الجارية تسمى فائدة ، بينما في المحاسبة الوضعية يعتبر الإهلاك على القيمة التاريخية .

النموذج الاقتصادي السعودي

تتميز المملكة العربية السعودية بحرصها على تطبيق الشريعة الإسلامية وباستخدام لفظ نظام للتعبير عما يصدره ولي الأمر من قواعد عامة ملزمة للأفراد والأشخاص[٢٦] ، فنجد أن الحجاز كان خاضعا للخلافة العثمانية ، وكانت نظم الخلافة العثانية نظما اسلامية في البداية ثم اتبعت القوانين الأوروبية عند ضعفها وأصدرت (التنظيمات) سنة ١٣٥٥هـ ، وأنشأت المحاكم النظامية لتطبيقها ، في الوقت الذي قننت فيه الفقه الحنفي في مجلة الأحكام العدلية وعملت بها وظهرت بذلك الازدواجية في التشريع والقضاء . ولما استولى الملك عبد العزيز رحمه الله على الحجاز سنة ١٣٤٣هـ طالبه العلماء بإلغاء القوانين العثمانية التي كانت سارية فيها .

وقد أذاع الملك عبد العزيز البلاغ الأول في ١٢ جمادى الأولى سنة ١٣٤٣هـ وجاء فيه (أن مصدر التشريع والأحكام لايكون إلا من كتاب الله ومما جاء عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، أو ما أقره علماء الإسلام الأعلام بطريقة القياس ، أو أجمعوا عليه مما ليس في كتاب ولا سنة ، فلا يحل في هذه الديار غير ما أحله الله ، ولا يحرم غير ما حرمه)[٢٧] .

كما جاء في البلاغ العام بتاريخ ٢٨ ذي الحجة سنة ١٣٤٣هـ بأن الشريعة الإسلامية هي القانون[٢٨] ، وصدرت التعليمات بعد ذلك بأن تكون إدارة المملكة العربية السعودية الحجازية بيد صاحب الجلالة الملك عبد العزيز ويكون مقيدا بأحكام الشرع الشريف مع إلغاء القوانين العثمانية على دفعات .

ثم شملت الأنظمة جميع ميادين الدولة إلى أن تمّ توحيد المملكة العربية السعودية سنة ١٣٥١هـ[٢٩] ، ثم توالت الأنظمة بسبب اتساع ميدان نشاط الدولة وعقد المعاهدات مثل اتفاقيات البترول[٣٠] .

ولعل من أهم ضمانات استمرار تطبيق الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية[٣١] :

(أ) حرص الحكام على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية .

(ب) حرص العلماء وأولي الأمر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(جـ) يضم تشكيل لجنة الخبراء بمجلس الوزراء ، أو أية لجنة تعد الأنظمة ، عناصر مجتهدة في الفقه الإسلامي أو دارسة له .

(د) يضاف لاختصاص القضاء الأعلى النظر في الطعن في شرعية الأنظمة ، ويباح للمتقاضين الطعن في أي حكم ورد في أي نظام يرونه مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية ، فإذا ثبت لمجلس القضاء الأعلى عدم شرعية هذا الحكم تعين على جميع المحاكم الامتناع عن تطبيقه .

(هـ) دراسة الأنظمة السعودية دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية تستهدف تأصيل مابها من مبادئ وأحكام استمدت من الشريعة الإسلامية أو لا تتعارض معها .

من ذلك نستطيع أن نحكم بأن النظام الاقتصادي في المملكة العربية السعودية هو نظام عالمي فريد يطبق الشريعة الإسلامية ، فهو بحق اقتصاد إسلامي تتوفر فيه العناصر الثلاثة السابق ذكرها ، وهي :

(أ) **من حيث التنمية الشاملة :**

نجد أن المملكة في دور إعداد خطتها الثالثة للتنمية من ١٤٠٠هـ إلى ١٤٠٥هـ بعد أن انتهت خطتها الأولى من ١٣٩٠هـ إلى ١٣٩٥هـ والتي هدفت إلى تحسين الهدف (الاستراتيجي) في تنويع وتطوير البنيان الأساسي الاقتصادي والاجتماعي للبلاد ، وقرب انتهاء الخطة

الثانية ١٣٩٥هـ إلى ١٤٠٠هـ والتي لها أهداف دينية وأخلاقية واجتماعية . (الحفاظ على القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية ، وتعزيز الدفاع عن المملكة واستمرار ترسيخ الأمن الداخلي فيها ، وزيادة الرفاهية لجميع فئات المجتمع ودعم الاستقرار الاجتماعي في مواجهة المتغيرات الاجتماعية السريعة) .

وأهداف سياسية لدعم النشاط الاقتصادي والضمان الاجتماعي (لتحقيق معدل مرتفع للنمو ، وتنمية القوى البشرية ، وبناء التجهيزات الأساسية وتحقيق الحرية الاقتصادية في إطار الرعاية الاجتماعية) ، وأخيراً أهداف اقتصادية مباشرة (لتخفيف اعتماد المملكة على صادراتها من الزيت وتوسيع القاعدة الاقتصادية) ، وهذه السياسة التي وضع أسسها الملك فيصل والملك خالد رحمهما الله ، وسار على نهجهما الملك فهد[٣٢] .

(ب) من حيث ضمان حد الكفاية :

فالدولة تتبنى نظام الضمان الاجتماعي بمؤسساته التي تربو أصولها على البلايين من الريالات ، وكذلك التكافل الاجتماعي قائم عن طريق مؤسساته العديدة في الإفراج عن المعسرين ومؤسسة الزكاة للصرف منها على الفقراء في المملكة والخارج ومؤسسة الملك فيصل الخيرية وغيرها ، والقروض والإعانات التي تعطى للمسلمين داخل البلاد وخارجها .

(جـ) ومن حيث تعاون الدولة مع الفرد في تقدم الأمة :

إنَّ هذا واضح ملموس فتتولى الدولة عن طريق وزاراتها ومؤسساتها وبالأخص مراكز الأبحاث ومصارف التسليف ومعاهد التدريب بتقديم كافة الدراسات والإرشادات والقروض بغير فوائد والإعانات والإسهامات ومختلف التسهيلات ليقوم الأفراد بكافة المشروعات الاقتصادية ، ولا تقوم الدولة إلا بالمشروعات التي يعجز

عنها القطاع الخاص وحتى بعد ذلك تقوم الدولة ببيع أسهمها للأفراد بعد أن يثبت المشروع جدارته ونجاحه مثلما حدث في مشروعات بترومين وشركات الكهرباء ومؤسسة الصوامع والتخزين .

وقد عبر الفيصل رحمه الله عن التعاون الوثيق بين الفرد والدولة في عدة مناسبات[٣٣] .

(د) **ارتباطه التام بدين الإسلام عقيدة وشريعة :**

حيث يأخذ النظام الطابع التعبدي[٣٤] ، وأي عمل مادي بحت يمكن أن يتحول إلى عبادة يثاب عليها المسلم إذا ابتغى بنشاطه وجه الله سبحانه وتعالى وانصرفت نيته إلى مرضاته[٣٥] ، فأي عمل إذا تحررت فيه النية وخلص القصد تحقق فيه معنى العبادة سواء بعد ذلك كان النفع للفرد أو المجتمع وهذا ما أكده حديثه عليه السلام في الحديث القدسي ، يقول المولى : ﴿ إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يابن آدم مرضت فلم تعدني ، قال : كيف أعودك وأنت رب العالمين ، قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض ولم تعده ، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده .. ﴾ فعيادة المريض عبادة لله وإطعام الفقير عبادة لله ، فسبيل الله هو الإحسان لعباده وقضاء حوائجهم والتيسير على معسرهم وتحقيق الخير والنفع للجميع[٣٦] ، وللنظام الإسلامي هدف سام ليس النفع المادي ، بل المادة كوسيلة لإعمار الأرض وتهيئتها للعيش الإنساني وليس الاحتكار والسيطرة والاستئثار بالخيرات[٣٧] هو الهدف . كما أن الرقابة على النشاط الاقتصادي هي في الواقع رقابة ذاتية في المقام الأول ، أي رقابة نابعة من ضمير القائمين بالعمل وتعتمد على الإيمان بالله والاستعداد لحساب اليوم الآخر وليست رقابة خارجية فقط[٣٨] .

(هـ) كما يتميز النموذج السعودي بأنه لاينظر إلى الندرة على أنها أصل من أصول الخلق[٣٩] ، بل يرى أن الوفرة هي الأصل والندرة إما بلاء أو

ابتلاء من الله .

نخلص من هذا كله أننا لا يمكننا أن نتصور أسلوب الحياة الإسلامي الذي يهدف لتحقيق غايات معينة ــ دون وجود جماعة منظمة تحكم طبقا لمبادئ الإسلام فالدولة في الإسلام هي أداة لتحقيق الأهداف الروحية والمادية للمجتمع الإسلامي .

ويرى الباحث أن السلطة التي تمارسها الدولة ليست سلطة مطلقة ، بل هي وديعة من عند الله يجب ممارستها طبقا لشروط هذه الوديعة كما وضعتها الشريعة ، ومن أهم شروط هذه الوديعة اثنان : الأول ، أنه يجب أن تكون الدولة (ديمقراطية) وأن تهدف إلى أداء الخدمات وتحقيق الرفاهية .

ويتميز الإسلام بفلسفته الفريدة في الخدمات والرفاهية ، وهي الفلسفة التي تتمشى مع كرامة الإنسان التي ينطوي عليها وصف الإنسان بأنه خليفة الله في الأرض ، وأنه قد بعث فيه جزءا من الروح القدس ، (واستراتيجية) الخدمات والرفاهية في الإسلام لا هي بالدنيوية فقط ولا بالأخروية فحسب، كما أنها تمكن الإنسان من أن يصل إلى تحقيق أكبر لذاته الكاملة (الروحية والمادية على السواء) مما يتفق ومكانته كخليفة لله في الأرض وأن يقدم خير عطاء لأمته وللإنسانية ولا يمكن تحقيق هذه الرفاهية إلا بإيجاد البيئة المناسبة . أولا ، لتحقيق أفضل للقيم الروحية الإسلامية في الفرد والمجتمع على السواء ، ثانيا ، إرضاء كاف لجميع الحاجات المادية الأساسية للحياة . وإشباع هذه الحاجات الروحية والمادية للفرد والمجتمع سيتطلب أن تبرز الدولة القيم الحيوية للنظام الاقتصادي الإسلامي .

وبعض احتياجات الفرد المادية الأساسية التي يجب إشباعها لتمكينه من أن يحيا حياة كريمة تليق بمكانته كخليفة الله في الأرض ، هي التعليم والتدريب وعمل مناسب ، وطعام ولباس كاف ، ومسكن مريح ، وبيئة صحيحة إلى جانب تسهيلات طبية كافية وترتيبات مناسبة للتنقل والمواصلات . ومع ذلك فإن على الفرد مسؤولية أخلاقية هي أن يشبع

احتياجاته عن طريق إرادته هو وعن طريق عمله ، ولايتوقع الإسلام منه أن يكتسب رزقه بعمله فحسب بل إنه يتوقع منه أيضا أن يبذل قصارى جهده في كل عمل أو مهمة يضطلع بها وبالرغم من هذا فإن مسؤولية الدولة هي أن تهتم اهتماما بالغا بالاقتصاد لتضمن تحقيق أهداف الشريعة . وللدولة أن تلجأ إلى جميع الإجراءات المباشرة وغير المباشرة بما في ذلك القيود على الأجور والأسعار والتأمين ، بالقدر الذي يعتبر ضروريا وممكنا للمصلحة الكلية للمجتمع الإسلامي وذلك لتنظيم الاقتصاد والتحكم فيه من أجل تحقيق أهداف الدولة هذه .

وفيما يلي بعض الوظائف الأساسية للدولة الإسلامية فيما يتعلق بالاقتصاد كما وضعها أحد علماء الاقتصاد الإسلامي :

١ ــ القضاء على الفقر ، وتهيئة الظروف للعمالة الكاملة ، وتحقيق درجة عالية لنمو الاقتصاد وذلك عن طريق التخطيط القومي وبناء الهياكل المادية والاجتماعية الضرورية .

٢ ــ العمل على استقرار القيمة الحقيقية للنقد .

٣ ــ المحافظة على تطبيق الأنظمة .

٤ ــ ضمان العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

٥ ــ تنظيم الضمان الاجتماعي وتشجيعه .

٦ ــ تحقيق الوئام في العلاقات الدولية ، وتأمين الدفاع القومي[٤٠] .

ومن الطبيعي أن تكون الدولة الإسلامية بحاجة إلى الموارد المالية الكافية للاضطلاع بجميع الالتزامات التي ذكرناها أعلاه ، ولكن الدولة الإسلامية ليس لها حق الحصول على مصادر مالية عن طريق اغتصاب ملكيات الأفراد أو الجماعات أو مصادرتها ، ولذلك فإن الدولة الإسلامية يمكن لها أن تحصل على موارد عن طريق الزكاة والثروات الطبيعية والضرائب والاقتراض بالإضافة إلى بيع الخدمات ، وقد لا يكون لدى جميع الدول الإسلامية الثروات الكافية لتمويل جميع وظائفها ، فالدولة الإسلامية (المثالية) ليست

هي الدولة (الأغنى) ، فالمثالية يجب تفسيرها على ضوء الرفاهية الروحية والمادية التي تتحقق لخلفاء الله في الأرض في حدود المصادر والثروات المتاحة ، ويمكننا أن نعتبر أن أية دولة إسلامية قد وصلت إلى (مرتبة المثالية) إذا ما حققت على الأقل ما يلي :

١ ــ رفعت المستوى الروحي للمجتمع الإسلامي وقللت إلى أدنى حد الانحلال الخلقي والفساد .

٢ ــ أوفت بالتزاماتها حيال الرفاهية الاقتصادية العامة في حدود إمكانياتها المادية .

٣ ــ منعت استغلال عدد محدود من أصحاب المنفعة للناتج الاجتماعي المتاح لأغراضهم الأنانية .

ولذا فإن الدولة الإسلامية في جوهرها دولة رفاهية يفرض عليها واجبها أن تعنى عناية كبيرة بالاقتصاد من أجل تحقيق أهداف الشريعة في الميدان الاقتصادي وعليها أن تؤدي هذا الواجب في تحقيق الرفاهية داخل إطار الحرية الفردية التي يعطيها الإسلام قيمة كبيرة ، ومع ذلك فإن الحرية الفردية رغم أنها ذات دلالة كبيرة ، لكنها لا تحظى بدور مستقل عن نتائجها الاجتماعية نظرا لأن رفاهية المجتمع تمثل مكانة ذات أهمية مطلقة في الإسلام .

فالحرية الفردية مقدسة طالما أنها لاتتعارض مع المصلحة الاجتماعية الكبرى أو مع الأهداف الروحية والمادية الشاملة للمجتمع الإسلامي ، وطالما أن الفرد لا يتعدى على حقوق الآخرين . وتتميز الدولة الإسلامية عن نظيراتها الاشتراكية أو الرأسمالية بهذا الإهتمام بالرفاهية الاجتماعية في إطار الحرية والتزام الإسلام الذي لايتزحزح عن السمو الروحي ، والأخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية والتوزيع العادل للدخل . فالدولة الإسلامية شخصيتها متميزة لا تحمل بصمات الاشتراكية ولا الرأسمالية إذ أنها تقوم على قيمها الخاصة وتسترشد بأهدافها الذاتية ، وهذا هو ما تسعى المملكة العربية السعودية إلى تحقيقه .

النمـوذج المـالي السعـودي

نظام الزكاة[٤١] السعودي بدأ تطبيقه في غرة محرم ١٣٧٠هـ الموافق ١٣ / ١١ / ١٩٥٠م وبينت هذه الأنظمة كيفية تحقيق (ربط) الزكاة واستيفائها وبيّنت الزكاة المفروضة على النقود وعروض التجارة ، وهي ربع العشر ، يستوفى نصفها بيت المال ، والنصف الآخر يترك للمكلف ينفقه بنفسه على المستحقين غير أن هذه الزكاة تستوفى كاملة من شركات المساهمة . وتؤخذ من السعوديين والشركات السعودية الخاصة . أو المؤلفة من سعوديين وغيرهم ، ويعامل أهل البحرين والكويت وقطر معاملة السعوديين في الزكاة وتفرض على الذكور والإناث بالغين أو قاصرين أو محجورا عليهم في نهاية كل عام .

وتعتبر رؤوس الأموال ومحلاتها وكل الواردات والأرباح والمكاسب التي تدخل على الأفراد والشركات خاضعة للزكاة ، من مزاولة تجارة أو صناعة أو أعمال شخصية ، أو ممتلكات أو مقتنيات نقدية ، بما في ذلك الصفقات المالية والتجارية وريع الأسهم وبصورة إجمالية كل دخل نصت الشريعة السمحاء على وجوب الزكاة فيه ، ويخضع للزكاة أيضاً الأطباء والمحامون وكذلك الجمعيات التعاونية ولا يخضع المال العام للزكاة ، وإن استثمر على شكل تجاري بينما العقارات والأراضي لا تخضع للزكاة .

ونصت الأنظمة على طرق الاعتراض والمراجعة (لجنة بدائية وأخرى استئنافية) ولا تقبل عطاءات المقاولين إلا بعد تقديم شهادة تثبت دفع الزكاة ، وتقبل سنة المكلف سواء أكانت هجرية أو ميلادية .

وحددت الأنظمة وعاء الزكاة ، بحيث لا تدخل فيها :

ـــ المواد والأصول التي لم تصل إلى مستودعات المكلف .
ـــ الإعانات الحكومية ، مالم يتم قبضها فعلا .
ـــ المبالغ المقبوضة مقدما من مبيعات بضاعة لم تسلم بعد .

كما أن زيادة رأس المال لاتخضع للزكاة إلا بمضي الحول عليها ، وتخضع احتياطي الديون المشكوك فيها للزكاة ، شأنه في ذلك شأن الاحتياطي النظامي للشركة ، وأوضحت الأنظمة كيفية تحديد وعاء الزكاة ، مفرقة بين نوعين من المكلفين ، مكلفين يمسكون حسابات منتظمة ، ومكلفين لا يمسكون مثل هذه الحسابات ويخضعون للزكاة على أساس تقديري جزافي .

ويكون تحديد وعاء الزكاة لدى المكلفين الذين لديهم حسابات منتظمة كالآتي :

×× رأس المال المدفوع .
(زيادة رأس المال خلال الحول تحسب في الحول الثاني)
×× صافي الربح السنوي من واقع حساب أ / خ
(بغض النظر عن تاريخ تحقيق الربح)
×× الأرباح المتراكمة في سنوات سابقة .
الأرباح تحت التوزيع .
(إلا إذا أودعت في أحد المصارف تحت تصرف المساهمين)
×× رصيد حساب المنشأة في أول العام أو أرصدة الحسابات الجارية للشركاء
مجمع استهلاكات الأصول الثابتة

×× (ثم أعفيت في عام ١٣٩٣هـ لأن الأصول الثابتة معفاة ، ثم إن الاستهلاكات تراكم بقصد تجديد تلك الأصول)

××× المجموع

=====

ينزل منه

×× صافي الأصول الثابتة (الأصول ، الاستهلاكات)

×× الخسارة (للعام الحالي + الخسارة المدورة من سنوات سابقة)

×× استثمارات المكلف في منشآت أخرى .

(لأن الزكاة تفرض على هذه المنشآت ، لاجتناب الثني ، وللوقوف على تفاصيل الاستثمارات من أجل تحديد الوعاء الصحيح للزكاة)

××× مجموع التنزيلات

=====

××× وعاء الزكاة

٢ ــ تحديد وعاء الزكاة لدى المكلفين بالزكاة التقديرية :

×× رأس المال أو الحول .

(ويعرف من السجل التجاري ، أو عقد الشركة ، أو نظامها ، أو غير ذلك عن طريق تقدير حجم النشاط وعدد دورات رأس المال حسب العرف في كل تجارة أو صناعة أو عمل) .

×× الربح الصافي للحول

(على ألا يقل عن ١٥٪ من الواردات التي تقدر مستنديا ، أو على أساس عدد دورات رأس المال العامل) .

××× المجموع (وعاء الزكاة) .

أما ديون المكلف على غيره فتضاف إلى الوعاء ، إلا إذا كانت غير مرجوة لإفلاس المدين ، أو وفاته ، وعدم وجود ممتلكات له ، عقارية أو

منقوله لاستيفاء الدين منها . لكن إذا كانت الديون موضع نزاع بين المكلف والمدين ، فلا تضاف إلا عند قبضها ، والأصول الثابتة معفاة من الزكاة سواء كانت للقنية أو للاستغلال تورد جميع الزكوات المحملة إلى مؤسسة النقد العربي السعودي لحساب صندوق مؤسسة الضمان الاجتماعي .

إلا أن النظام السعودي لم يذكر شيئا عن صرف الزكاة وتوزيعها وقد ترك ذلك للأحكام الشرعية وفق المذهب المعتمد في المملكة ، كما أنه ترك أمر الزكوات الأخرى كزكاة المواشي والزروع لجهات أخرى غير مصلحة الزكاة والدخل .

لا شك في أن الربا محرم في النشاط الاقتصادي في المملكة ، أما الفائدة فنظامها موروث مع النظام الغربي ، وخاضت المملكة تجربة فريدة في إقامة مصرف نموذجي يؤدي عملياته على أساس لا ربوي (بنك فيصل الإسلامي) ومن واقع تجربته المكتسبة يمكن إعادة تنظيم عمليات المصارف التجارية والمؤسسات المالية الأخرى ، كما أن جميع المعاملات الحكومية وعمليات مؤسسة النقد هي عمليات لا ربوية وكذلك منشآت الاستثمار الصناعي والزراعي والعقاري والتنموي ــ وغيرها كثير ــ تقوم على أساس لا ربوي كما أن الصناديق العديدة المنتشرة في المملكة تعمل طبقا لنظام لا ربوي كما أن تجربة البنك الإسلامي للتنمية يعتبر نموذجا يحتذى في كل الدول الإسلامية كبنك إقليمي ودولي .

الخاتمــة

النظام المالي الإسلامي نظام مفترى عليه بأنه غير قابل للتطبيق ، وغير واضح وغير كامل ، وأيضا مفترى عليه بالقول إنه رأسمالي في مفهومه أو اشتراكي في (استراتيجيته) . وأنه لا يتعدى إخراج الزكاة المفروضة ، كل هذه الافتراءات ليست صحيحة لأنه نظام متكامل قابل للتطبيق في كل زمان ومكان لا شرقي ولا غربي ، وخير مثل على ذلك تطبيق البنوك الإسلامية والتشريعات الإسلامية التي تصدرها العديد من الدول الإسلامية والمنهج الإسلامي الذي تتبعه المملكة العربية السعودية كأساس وركيزة لمواجهة التحدي الحضاري في القرن العشرين .

والله الموفــق ؛؛؛؛

مـراجـع وتذيـيـلات

١ ــ دكتور محمد شوقي الفنجري ، محاضرة ألقيت في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بعنوان (المذهب الاقتصادي في الإسلام) ، ١٣٩٥هـ ، ص ٩ .

٢ ــ سورة البقرة ، ٢٧٥ ﴿ وأحل الله البيع وحرَّم الربا ﴾
سورة النساء ، ٣٢ ، ﴿ للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾
سورة الإسراء ، ٢٦ ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ﴾
سورة الحشر ، ٧ ﴿ كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾
صحيح مسلم (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله)
الصحيحين البخاري ومسلم (تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم)
مسند الإمام أحمد بن حنبل (لا بأس بالغنى لمن اتقى)

٣ ــ مثل الربا ــ الفائدة المحرمة ــ حد الكفاية أو الحد الأدنى للأجور ــ إجراءات تحقق التوازن الاقتصادي ــ نطاق الملكية ومدى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي .

٤ ــ **في الفقه المالكي** :
ــ المدونة الكبرى ، للإمام مالك بن أنس (١٧٩/٧٣هـ) رواية الإمام سحنون ، طبع القاهرة .

ـــ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، للإمام أبو الوليد محمد بن رشد (الحفيد) (ت ٥٩٥هـ) القاهرة .
ـــ الجامع لأحكام القرآن ، للإمام عبد الله القرطبي ، (ت ٦٧١هـ) ، القاهرة .
ـــ الشرح الكبير ، للإمام أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ) ، القاهرة ، تحقيق دكتور مصطفى كمال وصفي .

في الفقه الحنفي :

ـــ أحكام القرآن ، للإمام أبي بكر الرازي الحصاص ، (ت ٣٧٠هـ) ، القاهرة .
ـــ المبسوط ، للإمام شمس الدين السرخسي ، (ت ٤٨٣هـ) .
ـــ تحفة الفقهاء ، للإمام علاء الدين السمرقندي ، (ت ٥٤٠هـ) ، دمشق ، تحقيق دكتور محمد ذكي عبد البر .
ـــ بدائع الضائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ) القاهرة .

في الفقه الشافعي :

ـــ الأم ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي ، القاهرة
ـــ المجموع ، للامام محي الدين بن شرف النووي ، (ت ٦٥٧هـ) ، القاهرة .
ـــ الأشباه والنظائر ، للإمام جلال الدين السيوطي ، (ت ٩١١هـ) مكة المكرمة .

في الفقه الحنبلي :

ـــ المغني ، للإمام أبي محمد بن قدامة ، (ت ٦٢٠ هـ)
ـــ الفتاوى الكبرى ، للإمام تقي الدين ابن تيمية ، (ت ٧٢٨هـ) ، الرياض .

ـــ إعلام الموقعين عن رب العالمين ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية .
ـــ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية أيضا (ت ٧٥١هـ) .

في الفقه المقارن :

ـــ المحلىٰ ، للإمام أبي محمد بن حزم (الظاهري الأندلسي) (ت ٤٥٦هـ) ، القاهرة .
ـــ المبسوط ، للإمام السرخسي .
ـــ المغني ، للإمام ابن قدامة .
ـــ نيل الأوطار ، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، (ت ١٢٥٠هـ) ، القاهرة .
ـــ الخراج ، لأبي يوسف ، (ت ١٨٢هـ)
ـــ المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادي للدولة الإسلامية ، دكتور علي عبد الرسول ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨م .
ـــ الخراج ، ليحيى بن آدم القرشي ، (ت ٢٠٣هـ) وأول من نشره ن . و . جونبول من المخطوطة الوحيدة التي يملكها شارل شيفر عضو المجمع العلمي بباريس وقد حققه ووضع فهارسه الاستاذ محمد شاكر ، القاهرة ١٣٧٤هـ .
ـــ الأموال ، لأبي عبيد بن سلام ، (ت ٢٢٤هـ) ، وقد حققه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقي .
ـــ الاكتساب في الرزق ، للإمام محمد الشيباني ، (ت ١٨٥هـ)
ـــ وتعتبر كتابات ابن خلدون والمقريزي والعيني والدلجي هي نقطة البداية في الاقتصاد الحديث .

٤ ـ المحاولات الفردية:

ـ دكتور محمد عبد الله العربي ، الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد المعاصر .

ـ دكتور محمد باقر الصدر ، اقتصادنا .

ـ المستشرق جاك أوسنري ، الإسلام والتقدم الاقتصادي .

ـ دكتور محمد المبارك ، نظام الإسلام الاقتصادي .

ـ دكتور راشد البرادي ، التفسير القرآني للتاريخ .

ـ دكتور محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي ، (رسالة دكتوراه) .

ـ دكتور ابراهيم توفيق الطحاوي ، الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما ، (رسالة دكتوراه) .

ـ استاذ رفعت العوضي ، الاقتصاد الاسلامي والفكر المعاصر ، نظرية التوزيع (رسالة ماجستير) .

ـ دكتور يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مؤسسة الرسالة ، دمشق .

٥ ـ الدراسات الاقتصادية والتاريخية :

ـ دكتور أحمد الشافعي ، النظام الاقتصادي في عهد عمر بن الخطاب . (رسالة دكتوراه) .

ـ دكتور إبراهيم اللبان ، حق الفقراء في أموال الأغنياء ، لابن حزم . المستشرق الفرنسي هنري لاووست ، المذاهب الاجتماعية والسياسية لدى ابن تيمية .

ـ دكتور محمد المبارك ، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي .

ـ دكتور محمد علي نشأت ، الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون .

ـ دكتور محمد حلمي مراد ، رائد الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون .
ـ دكتور محمد صالح ، الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر الميلادي .

٦ ـ **المؤتمرات الدولية :**

ـ المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي عقد بمكة المكرمة ١٣٩٥هـ .
ـ أسبوع الفقه الإسلامي الدولي الأول المنعقد بباريس ١٩٥٢م ، والثاني في دمشق ١٩٦١م . والثالث في القاهرة ١٩٦٧م .
ـ ندوة الزكاة المنعقدة في الكويت في جمادى الأولى ١٤٠٤هـ .
ـ مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عن المؤتمرات والندوات الإسلامية التي عقدت تحت لوائها ..

٧ ـ قال تعالى : ﴿ وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لانكلف نفسا إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾

٨ ـ قال عليه الصلاة والسلام (كاد الفقر أن يكون كفرا) أخرجه الطبراني في الأوسط والسيوطي في الجامع الصغير .
ـ ويقول (اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر) .
ـ وقال رجل (أيعدلان) قال الرسول عليه الصلاة والسلام (نعم) أخرجه أبو داود .
ـ ودعاء موسى ﴿ رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري) مقروناً بـ (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً ﴾ سورة طه .

٩ ـ قوله تعالى : ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ سورة هود .

واستعمركم فيها أي كلفكم عمارتها وقول الرسول ﷺ (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ــ أي شتلة ــ فاستطاع ألا يقوم حتى يغرسها ، فليغرسها فله بذلك أجر) أخرجه البخاري وأحمد .

١٠ ــ وقد أراد أحد الصحابة الاعتكاف لذكر الله ، فقال له الرسول ﷺ (لاتفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين عاما) . المستدرك في الصحيحين للإمام أبو عبد الله محمد النيسابوري المعروف بالحاكم .

وقوله عليه السلام (لكل أمة سياحة ، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله) المستدرك للحاكم .

١١ ــ حيث يقول علي بن أبي طالب في كتابه إلى واليه بمصر (وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب في البلاد) .

ــ مقدمة ابن خلدون ، حيث عالج قضايا التنمية تحت عنوان (الحضارة وكيفية تحقيقها) .
ــ والفقيه الاقتصادي أحمد الدلجي في كتابه الفلاكة والمفلكون ، أي الفقر والفقراء .

١٢ ــ وقد عبر عن ذلك سيدنا عمر بن الخطاب حين قال لبلال وقد أعطاه الرسول ﷺ أرض العقيق (إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ ما قدرت على عمرانه ورد الباقي) .

ــ كما نهى الإسلام عن اكتناز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول .
ــ كما نهى الإسلام عن صرف المال بغير حق في ترف أو سفه ووصف المترفين بالمجرمين ، والمبذرين بإخوان الشياطين .
﴿ واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين ﴾ سورة هود .

﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا ﴾ سورة الإسراء .

١٣ ــ فقد حمى الإسلام الملكية الخاصة :
(كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .
(لايحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه) أخرجه النسائي .

١٤ ــ كما خص الإسلام الملكية العامة :
ــ أقر الإسلام ملكية الأرض التي لا مالك لها ، والمعادن في باطن الأرض والمرافق الأساسية كالماء والكلأ والملح والنار وما يقاس عليه .
ــ وأقر نزع الأراضي لبناء المساجد ، أو في صورة أرض الحمى ، أو في صورة الوقف الخيري ، أو في صورة الأراضي المفتوحة ورفض توزيعها على المحاربين إلا مقابل دفع الخراج اي أجرة الأرض .

١٥ ــ ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ سورة آل عمران ، والأمر بالمعروف هو تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي هي أساس الرفاهية الإسلامية والنهي عن المنكر هو القضاء على التخلف والفقر والجهل والمرض التي هي أساس المساوئ الاجتماعية والانحرافات الخلقية .
﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ سورة الأنفال ومن أين تأتي القوة بدون تقدم مادي وروحي .

١٦ ــ قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾ سورة التوبة .
قوله تعالى : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾ سورة الذاريات .

قوله عليه السلام (من ترك دَيْناً أو ضياعا ، أي أولادا ضائعين

لا مال لهم ، فاليّ وعليّ) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .
وقد ثبت لعمر بن الخطاب عجز وحاجة شيخ ضرير يهودي فقرر له راتبا مستمرا من بيت المال .

١٧ ـــ قوله تعالى : ﴿ أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين ﴾ سورة الماعون .

قوله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ﴾ سورة البقرة .

وقوله ﷺ (ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم) أخرجه الطبراني والبيهقي .

وقوله ﷺ (أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله ﴾ أخرجه الإمام أحمد في مسنده والحاكم في المستدرك .

١٨ ـــ قال تعالى : ﴿ يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ﴾ سورة البقرة .
وقال عليه السلام (إن الأشعريين اذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم في المدينة ، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه في إناء واحد ، فهم مني وأنا منهم) صحيح البخاري .

وقول عمر بن الخطاب (إني حريص على ألاّ أدع حاجة الا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإذا عجزنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف) مرجع دكتور سليمان الطحاوي عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة .

وعن الإمام الشافعي (إن للفقراء أحقية استحقاق في المال ،

حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير) في مسنده .

١٩ ــ المحلى لابن حزم (فإن قتل الجائع فعلى قاتله القصاص ، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله ولا دية له لأنه منع حقاً وهو طائفة باغية) الجزء السادس المسألة ٧٤٥ .
مالك بن نبي المفكر الجزائري يقول (كيف أصلي وأنا جائع) .

٢٠ ــ الأصل في تدخل الدولة قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ المصدر : الأستاذ محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٢٦٣ ، حيث يرى أن الأصل هو الحرية الفردية والفرع هو تدخل الدولة .

دكتور محمد عبد الله العربي يرى أن الأصل في تدخل الدولة قوله تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ﴾ في كتابه اقتصادنا الإسلامي والاقتصاد المعاصر ، ص ٢١٤ .

وعن الخراج ، أبو عبيدة القاسم بن سلام ، الأموال ، تعليق دكتور محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص ١٨٢ .

٢١ ــ سورة النور ، الآية ٣٥ ، ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾ .

٢٢ ــ قال الرسول الكريم ﷺ (ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار ، فأحمى عليها في نار جهنم ، فيكوى بها جنبه وظهره ، كلما ردت أعيدت

له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي بين العباد ، فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار) .

أخرج البخاري قال النبي ﷺ (لايأتي أحدكم يوم القيامة بشاة يحملها على رقبته لها يعار فيقول : يامحمد ، فأقول لا أملك لك شيئا ، قد بلغت ، ولا يأتي ببعير يحمله على رقبته له رغاء ، فيقول ، يامحمد ، فأقول ، لا أملك لك شيئا قد بلغت) .

وقال تعالى : ﴿ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم ، بل هو شر لهم ، سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ، ولله ميراث السموات والأرض ، والله بما تعملون خبير ﴾ آل عمران ١٨٠ .

قال رسول الله ﷺ (إن الذي لا يؤدي زكاة ماله ، يخيل إليه ماله يوم القيامة شجاعا (أفعى) أقرع ، له زبيبتان ، فيلزمه (يطوقه) يقول أنا كنزك ، أنا كنزك) أخرجه النسائي بإسناد صحيح . كل مال لم يؤد زكاته فهو كنز .

قال رسول الله ﷺ (الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآ مابين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لك أو عليك ، كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها) حديث صحيح رواه أحمد ومسلم والترمذي .

٢٣ ــ ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ البقرة ٢٧٥ .
﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين) .

٢٤ ــ تعريف اجتهادي ، مع ملاحظة أن مصادر التشريع الإسلامي خمسة :
(أ) الكتـاب .

(ب) السنـة .
(جـ) أعمال السلف الصالح .
(د) الاجمــاع .
(هـ) الاجتهــاد .

٢٥ ــ دكتور محمد سعيد عبد السلام ، المحاسبة في الإسلام ، جدة ، دار البيان العربي ، ١٤٠٢هـ ، ص ١٦ ــ ٢٦ .

ودكتور محمد كمال عطية ، نظم محاسبية في الإسلام ، جدة ، مكتبة المدني ١٤٠٢هـ ، ص ٥٥ .

٢٦ ــ دكتور عبد الجواد محمد ، التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية ١٣٩٧ هـ ، العدد الأول من جريدة أم القرى سنة ١٣٤٣هـ .

٢٧ ــ جريدة أم القرى ، في ٢٨ ذي الحجة ١٣٤٣هـ ، نشر بالعدد الثلاثين : (أن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الذي يجرى العمل على وفقه في البلاد المقدسة وأن السلف الصالح وأئمة المذاهب الأربعة قدوتنا في السير على الطريق القويم ، وسيكون العلماء المحققون من جميع الأمصار هم المرجع لكل المسائل التي تحتاج إلى تمحيص ونظر ثاقب) .

٢٨ ــ جريدة أم القرى ، في ٢٠ صفر ١٣٤٥هـ ، نشر بالعدد التسعين : (نصت المادة الخامسة من التعليمات الأساسية للمملكة الحجازية ، تكون جميع إدارة المملكة العربية الحجازية ، بيد صاحب الجلالة الملك عبد العزيز الأول بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود ، وجلالته مقيد بالشرع الشريف) .

كما نصت المادة السادسة منها على أن تكون الأحكام دواما في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح .

٢٩ ـ من الأنظمة التي صدرت حينئذ نظام إدارة الحج والمطوفين ، ونظام مصلحة دائرة البلدية ، ونظام مجلس الشورى ، ونظام تشكيلات المحاكم الشرعية ، ونظام كتاب العدل ونظام العمد ، ونظام النقد الحجازي النجدي ، ونظام توزيع الصدقات والإعانات ، ونظام الكمارك (الجمارك) والنظام التجاري وغير ذلك من الأنظمة .

نص على تشكيل مجلس الشورى الأهلي سنة ١٣٤٣هـ ثم المجلس الأهلي سنة ١٣٤٤هـ وتشكل مجلس الشورى فعلا سنة ١٣٤٥هـ ثم صدر نظام مجلس الشورى سنة ١٣٤٦هـ .

٣٠ ـ إنشاء مجلس الوزراء سنة ١٣٧٢هـ ونص نظامه على أن ينظر الأنظمة التي يضعها مجلس الشورى أو الدوائر المختصة لإقرارها أو تعديلها أو رفضها . ثم انشأ نظام مجلس الوزراء شعبة الخبراء سنة ١٣٧٣هـ ، ثم قرر مجلس الوزراء في ١٢ / ٢ / ١٣٩٤ برقم (١٦٨) (يجعل من اختصاص هذه الشعبة مراجعة مشروعات الأنظمة السارية واقتراح تعديلها ، واقتراح الصياغة المناسبة لقرارات مجلس الوزراء التي تتضمن وضع قواعد عامة .

صدر نظام المجلس التجاري سنة ١٣٤٥هـ ، ونظام المحكمة التجارية سنة ١٣٥٠هـ ، ونظام الأوراق التجارية سنة ١٣٨٣هـ ، ونظام الشركات سنة ١٣٨٥هـ ، ونظام الغرفة التجارية سنة ١٣٦٥هـ ، ونظام السجل التجاري سنة ١٣٧٥هـ ، ونظام مكافحة الغش التجاري سنة ١٣٨١هـ ، ونظام مراقبة البنوك سنة ١٣٨٩هـ .

٣١ ـ دكتور عبد الناصر العطار ، تطبيق الشريعة الإسلامية ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٧٩م ، ص ٨٥ .

٣٢ ـ خطبة الملك فيصل بمناسبة البيعة الإجماعية بتوليه الملك والإمامة في ٢٧ جمادى الثانية ١٣٨٤ بقوله (إننا في معركة بناء تتطلب جهدا وصبراً ، وسندعم الأساس العربي والإسلامي لدولة شرفها الله ووضعها في مركز قيادي خاص) .

وخطبته في لقائه مع الشعب الباكستاني بكراتشي عام ١٣٨٥هـ بقوله (إن في ديننا الحنيف وشريعتنا الإسلامية ما يغنينا عن التقاط أو استيراد أي مذهب من المذاهب أو الأنظمة الوضعية التي وضعها بنو البشر لأن الشريعة الإسلامية هي شريعة الله وقد أنزلها على نبيه ، وهو سبحانه وتعالى أعلم بمصالح خلقه فوضع لهم هذه الشريعة السماوية ليسعدهم في دنياهم وفي آخرتهم) .

٣٣ ــ في مناسبة احتفال مؤسسة النقد العربي السعودي ١٣٩٢هـ بالرياض بقوله : (إننا في هذه البلاد ليس لدينا قطاع خاص أو عام ، بل كلها قطاع واحد في خدمة الدين والمواطن . وكل من يتجه غير هذا الاتجاه سواء من العام أو الخاص سنكون ضده في كل شيء . وهدفنا هو تحقيق مصلحة أمتنا في خدمة الدين والوطن والمواطن) .

وفي كلمته بالدمام في المنطقة الصناعية :

وإلى أن يكون في قدرة المواطنين تولي هذه المؤسسات والأعمال بأنفسهم والسيطرة عليها . عند ذلك ستتنازل الحكومة عن حصتها في هذه المشاريع وتبيعها للمواطنين) .

٣٤ ــ من قوله عليه السلام (انما الأعمال بالنيات) فيما يرويه عن عمر بن الخطاب (.. وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ماتجعل في امرأتك) رواية سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

٣٥ ــ مصداق ذلك في الحديث أن بعض الصحابة رأى شابا قويا يسرع إلى عمله ، فقال بعضهم (لو كان هذا في سبيل الله ، فرد عليه النبي ، لا تقولوا هذا ، فإنه إن خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه فهو في سبيل الله وإن كان يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان) .

٣٦ ــ قوله عليه السلام (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيام) متفق عليه .
وقوله عليه السلام (.. ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة .. والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه) رواه مسلم .

٣٧ ــ قوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ﴾ سورة القصص .

٣٨ ــ قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ .
﴿ إن الله لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ﴾ .
وإذ يسأل الرسول عن الإحسان يقول (أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) رواه مسلم .

٣٩ ــ راجع عيسى عبده ، الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهج ، ص ٣٣ .
ومذكرة دكتور أحمد محمد العسال ، ودكتور فتحي أحمد عبد الكريم ، النظام الاقتصادي في الإسلام ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، ١٣٩٥هـ ، ص ١٦٠ .

٤٠ ــ قوله تعالى : ﴿ ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون ﴾ سورة الأعراف .

٤١ ــ دكتور عمر شابرا ، دولة الرفاهية الإسلامية ودورها في الاقتصاد ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، ١٣٩٥هـ .

٤٢ ــ وزارة المالية والاقتصاد الوطني ، الرياض ، ١٣٩٧هـ ، مجموعة أنظمة ضريبة الدخل ، وضريبة الطرق ، وفريضة الزكاة حتى عام ١٣٦٦هـ .

النظـــام المــالي الإســـلامي

دكتور محيي الدين طرابزوني

التعليقات على البحث :

دكتور فرناس عبد الباسط : بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله .. أما بعد .. إني أؤيد سعادة الدكتور في **أن التنظيم** الإسلامي لا يعرف المشكلة الاقتصادية حيث إن الموارد تتساوى مع الحاجات ، ولكن يشترط أن تتوافر عدة شروط لكي تتساوى الموارد والحاجات ، منها العمل الجاد من جميع أفراد المجتمع القادرين على العمل ، وتطبيق قواعد الزكاة ، وتطبيق قواعد الكفالة الاجتماعية ، مثل صدقة التطوع وما يفرضه ولي الأمر عند الضرورة أو عند الحاجة إلى ذلك ، ويعتبر هذا تأييداً لسعادة الدكتور ..

النقطة الأخرى ، وهي موضوع تجنب الخسارة عن طريق إعادة التأمين ، ألا يمكن تجنب الخسارة عن طريق آخر غير طريق إعادة التأمين ؟ فقد يكون في إعادة التأمين شبهة الحرام ، وأترك الحديث حول هذا الموضوع للإخوة الاقتصاديين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وجزاكم الله خيرا ..

دكتور الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم ــ والصلاة والسلام على رسول الله . ملاحظات سريعة تقديرا للوقت . الملاحظة الأولى شكلية ولكنها دقيقة ولعل الخطأ فيها يرجع إلى الكاتب الذي كتب هذا البحث ولم يبدأه .

(بـ بسم الله الرحمن الرحيم) أقصد الطابع الذي طبع البحث . لم يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم ومعروف أن كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر ..

الأمر الثاني ، الأخ الدكتور يقول إن تعاليم الإسلام جاءت بتوجيهات سياسية واجتماعية واقتصادية ، توجيهات تعني نصائح ، وما جاء الإسلام هنا بتوجيهات ولا بنظريات وإنما جاء بأصول ، بأمور بحقائق كاملة قائمة محددة ، فإطلاق توجيهات عليها وإطلاق نظريات فيه تبسيط لهذا الأمر ، فهو نظام اقتصادي كامل ونظام سياسي كامل ، ونظام اجتماعي كامل ، محدد واضح كل الوضوح ، كلمة مذهب اقتصادي إسلامي ، لا أدري رأي المتخصصين من الإخوة ، كلمة مذهب بالنسبة للاقتصاد الإسلامي ، وأنا أحس بأنها تحتاج إلى نظرة أيضاً . أورد الأخ الدكتور حفظه الله عبارة (كما اعترف الإسلام بالملكية) ، ثم أورد هذا الحكم (بحيث تسقط تلك الملكية سواء كانت خاصة أو عامة إذا لم يحسن الفرد أو الدولة استخدام هذا المال استثماراً أو إنفاقاً في مصلحته ومصلحة الجماعة) الذي أعرفه أنه في الأرض الموات فقط ، إذا أعطى المسلم أو الإنسان أرضا لإحيائها يعطى مهلة ثلاث سنوات ، فإذا أحياها تظل في ملكه ، أما إذا أهملها وعجز عن إحيائها فإنها تسحب منه ، وترد إلى الدولة ، أمَّا ما عدا ذلك من ملكية فلا أعتقد أنها تسقط إذا أساء الفرد استعمالها ، هذا أيضاً يرجع إلى الإخوة الاقتصاديين ، إنما هذا ما أذكره بالنسبة للفقه وشكر الله لكم والله أعلم .

دكتور محمد طاهر : ذكر الباحث في معرض بيان أهم الشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لممارسة الدولة الإسلامية للسلطة باعتبارها وديعة من عند الله ، أن تكون الدولة (ديمقراطية) ويطرح هذا الوصف على الدولة الإسلامية ، بأنها دولة ديمقراطية ، في الواقع قضية استخدام المصطلحات ، الوضعية عند تناول موضوعات النظم الإسلامية وخاصة أن هناك من هذه المصطلحات ما يتميز بمفاهيم وضعية تتنافى وأصول وطبيعة النظام الإسلامي ، ومن بين هذه المصطلحات ، مصطلح الديمقراطية فهو ليس مجرد تعبير عن وسيلة تطبيق ، قد يجيز بعضهم إمكانية استخدامه ما دام لا يتعارض وأصول وطبيعة

الإسلام ولكنه ، أي مصطلح الديمقراطية ، يعبر عن فكرة موضوعية أصيلة ، يصدر عنها الفكر والنظام الوضعي ، وهي قيام الشعب بحكم نفسه بنفسه ، عن طريق التشريع الذي يرتضيه وأعتقد أن الدكتور محيي الدين لم تفت عليه هذه الفكرة أو القضية بدليل أنه في وصفه أشار إلى المملكة العربية السعودية عند حديثه عن نموذج الاقتصاد السعودي ، وحرصها على تطبيق الشريعة الإسلامية واستخدم لفظ نظام للتعبير عما يصدره أو يصوره ولي الأمر من قواعد عامة ملزمة للأفراد والأشخاص . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : أشكر الدكتور محيي الدين وهناك قضية من قضايا الاقتصاد الإسلامي ، آن طرحها على السطح وهو الذي نتعامل به ، لا أشك في أنها قضية حيوية ، لكنه ، أعطانا وسائل كيف يأتى المال ولكن ما هي ضمانات المال نفسه وكيفية جذبه ، فهذا من الاقتصاد ، أما أن نتحدث عنه ذاته ولا نعرف كيف نجذب مصادره ، فأعتقد أنها قضية مثالية ، نتحدث بها ، لكن لا نضمن ،كيف يأتينا المال ، المال جبان ، والمال لا يأتي إلا في ظل ضمانات حتى يسير في طريق صحيح ويطمئن صاحب المال إلى أنه سينمو ، فليس يكفي مجرد أن نضع قواعد وقوانين لأشياء مثالية ، الملكية الفردية والملكية الجماعية في أرض التشريع الاسسلامي ، وكون الإسلام يحدد الربح أو كي لا يكون المال دولة بين الأغنياء ، كل هذه القضايا ، طرحها الإسلام وعالجها ، ويجب أيضاً أن ننزلها إلى مستوى المحاسبية لضمان ذلك الذي سيأخذ أرقاماً وليس مجرد كلمات . وعلى كل أشكر الدكتور محيي الدين على طرح هذا الموضوع الحيوي جداً وهي محاولة طيبة من جامعة الملك عبد العزيز في هذا الصدد ، آمل أن تستمر وتنمو . والسلام عليكم ورحمة الله .

الأستاذ راشد بن طه : بسم الله الرحمن الرحيم ، أشكر الأستاذ الفاضل الدكتور محيي على هذا الطرح الجيد ، والتلخيص الوافي الذي أغنانا حتى عن قراءة الملخص أو البحث . لي بعض الملاحظات ، سبقني لها بعض الإخوة ، جزاهم الله خيراً لي ملاحظة واحدة فقط ، وهي القول الذي تفضل به ، إننا إذا ما قررنا الأخذ بالمقترحات الإسلامية في النظام الاقتصادي ، الذي هو

مضمون البحث ، علينا أن نأخذ بالتدرج في تطبيقه أي في تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي ، والحق أن هذه المقولة لم تتردد في هذه الناحية أو بهذا المنحى ، وإنما تتردد عبر الكثير من المواقف والدعوة إلى تطبيق الشريعة ، الله يعلم أنه قد يكون في ذلك مجافاة لروح الشريعة نفسها ، فالله سبحانه وتعالى أنزل القرآن ، والرسول ﷺ تحدث في هذه الأحكام الشرعية ، فانتهت مسألة التدرج من يوم ما انتهي الوحي ، ولم يعد الأخذ به مرهونا بطاقة البشر . فكل ميسر لما خلق له كما في الأثر عن رسول الله ﷺ . وقد تعرض الفقهاء لهذه المسألة وخاصة الأصوليون منهم فقالوا إن التطبيق **في الحكم** ــ الأمر أو الواجب ــ إما أن يكون على الفور أو التراخي وتحدثوا فيه بسعة من الفقه والعلم ، وانتهى الكافة أو الأغلب ما عدا قلة منهم على أن ما أوجبه الله سبحانه وتعالى أو حرّمه تحريماً قاطعاً يجب العمل به فوراً ولا يمكن تأجيل العمل به ، لأن الأجيال والشخص نفسه مكلف بالعمل بهذا . وليست الدولة أو المجتمع بصورته المعنوية الاعتبارية إلا التشخيص الحالي لها وإن كل إنسان لا يضمن أن يستمر لغد ، والمجتمع كذلك لا يستطيع أن يقول أنه يطبق البعض ولا يطبق البعض الآخر إلا فيما بعد ، لأنه سبق القول فيه ، والله سبحانه أتم كتابه ، ولا يمكن الآن الأخذ ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر ، الحقيقة عندناواقع مملموس ، النظم الثورية والنظم التي تغير المجتمع ، الشيوعية بالذات ، وقبل أن تستولى على السلطة ، تتخذ من الإجراءات ما يكفل استمرار النظام ويحمي مكتسباته إلخ ... وتؤمم الاقتصاد وتفرض الرقابة على النقد ، وتعمل كل ما من شأنه أن يحفظ للنظام استمراره ، ولا تعبأ بكل الخسائر والتكلفة التي تترتب على هذه الإجراءات الفورية لحماية نظامها ولا نريد أن نكون بهذا القدر أو على هذه الشاكلة لكننا نقصد أننا أولى بأن نأخذ الأمر بالعزيمة حتى لا تضيع الصفة الشرعية ،وحتى لا يشعر الناس ــ خاصة جمعكم الذي جمع نخبة من العلماء والمفكرين ــ أن الناس بخير ، وأن عليهم أن يأخذوا بما يستطيعون ، ومن لم يستطيع فليأخذها غداً أو بعده لأن هذا يعتبر إفتاء في تصوري ، وإسباغا للشرعية على الواقع المخالف في الجانب الاقتصادي في بعض الأحيان في بعض

الدول وهذا ما لا يمكن القول به . وشكراً جزاكم الله خيرا .

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله . سأحاول الاختصار إن شاء الله تعالى . أشكر المحاضر والمتدخلين الذين لا شك في أن هدفهم المصلحة العامة . وأذكر كلمة الدكتور محيي الدين ، العشر لا يحتاج إلى تفصيل وإنما المقصود بالعشر الأموال النقدية وعروض التجارة فقط . فبقية الأموال الزكوية أيضا لا تخضع لهذا الجانب . الشيء الثاني ذكر عدم تعرض النظام السعودي لصرف الزكاة . الحقيقة أن النظام السعودي ليس بتشريع وإنما رسم طريقة للجباية ، لأن قدر الزكاة ومصارفها تولاه الله جلّ وعلا .

الشيء الثاني الذي كفاني به السيد الوكيل ، عدم التدرج ، لا شك في أن الإسلام لما نزل بتحريم الربا ، قال النبي ﷺ (وربا الجاهلية موضوع تحت قدمي ، وأول رباً أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب) . فحرّم الربا دون تدرج ، لا يحتاج إلى تدرج ، وشدد الله في التحريم ، (فإن لم تفعلوافاذنوا بحرب من الله ورسوله) . والأمة الإسلامية لم تنتصر في حروبها في كثير من الحروب لأن الجيش المحارب في الأمة الإسلامية هو أيضا محارب لله ورسوله في أكله الربا .

وذكر الدكتور محيي الدين العمل باليومية . الحقيقة لا أعرف مستندا من الشرع على تفضيل العمل باليومية على العمل بالسنة ، وإنما هو حسب ما يتفق عليه المتعاقدان . فإذا كان التعاقد سنة تمّ ، وإذا كان شهرا كان كذلك أو أسبوعا . وذكر الله جل وعلا في القرآن الكريم ، التعاقد بالسنين في قصة موسى عليه السلام ، وذكر غير ذلك .

وكلمة قبل الأخيرة تحدث الباحث عن عروض غير معدة للبيع ، لا تسمى الأموال عروض تجارة إلا إذا كانت معدة للتجارة ، وأما إذا لم تعد للتجارة فهي في الحقيقة أموال ، إذا كانت نقدية فهي نقد ، وإذا كانت غير ذلك فهي أموال ...

وأخيرا سقوط حق الملكية الذي سُبِقْت إليه ، هو في الحقيقة لا يسقط إلا الإقطاع لأنها لم تستقر ملكيته ، لأن ملكية الإقطاع في قول من يرى أن إقطاع ولاة الأمر مُملَّكٌ ، من يرى أنه مملك يستمر تملكه إلا إذا استرجعه الإمام ، ولكن أكثرية الفقهاء لا يرون أنه مملك ، وإنما هو يعطي حق الاختصاص فإن اختص به بالفعل وأحياه ، وإلا ساغ لولي الأمر رفع يده وحجتهم في ذلك قصة بلال بن الحرث المزني الذي أقطعه النبي ﷺ في المدينة ثم رفع يده عمر رضي الله عنه ، عما لم يقدر على عمارته وصلى الله على نبينا محمد .

الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة : شكراً سيدي الرئيس، ثلاث ملاحظات سريعة ، بعد شكري السيد المحاضر على هذا البحث الجيد ، الملاحظة الأولى ، هو ما تفضل به من أن المصارف في المملكة العربية السعودية ملتزمة بالإسلام ، هذا الشيء هو أدرى به وشيء يثلج الصدر الملاحظ أن المصارف الإسلامية هي تجربة حديثة ، مصرف دبي الإسلامي ، ومؤسسه حاضر بيننا جزاه الله خيرا ، ومصرف البحرين الإسلامي ، يليه مصرف التمويل الكويتي ، والمصارف الإسلامية التي تعمل في القاهرة ، كلها تجارب حديثة تحتاج إلى الدعم والتأييد من قبل العلماء المسلمين إن شاء الله . هذه الملاحظة نحن أحوج ما نكون إلى تركيز البحوث نحو تطوير ورفع هذه المصارف الإسلامية لحداثتها . ولعل المصارف السعودية إن شاء الله تبذل جهداً في هذا السبيل .

الملاحظة الثانية ما تفضل به بأن الجامعات السعودية ومنها جامعة الملك عبد العزيز ستركز وستفيد إن شاء الله في المستقبل في موضوع الاقتصاد الإسلامي والبحوث الإسلامية ، والمحاسبة الإسلامية .

الملاحظة الثالثة ، إننا كشعوب إسلامية ، لا نملك في تطبيق النظم الإسلامية إلا الاقتصاد الإسلامي ، موضوع الشورى والدستور الإسلامي ، أمر قد يصعب علينا اليوم ولكن بجهود شعبية في موضوع الاقتصاد الإسلامي ، استطاعت الشعوب الإسلامية أن تطبق الحياة الاقتصادية ما أمكنها ذلك رغم القوانين الوضعية المعيقة في هذا السبيل . أدعو جميع الإخوة المتخصصين في

موضوع البحوث الاقتصادية الإسلامية ، إلى مزيد من البحث في مثل هذه الندوات ، أو المجتمعات العلمية كالمجتمع الملكي في الاردن . حيث يبذل جهداً جيداً في تأصيل النظم الإسلامية جزاهم الله خيراً .

تعقيب دكتور محيي الدين طرابزوني :

لا أستطيع أن أوفي كل الملاحظات هذه حقها وخاصة ليس هنالك وقت كاف ، لكن ، أبدأ وأقول بسم الله الرحمن الرحيم .

ملاحظات إعادة التأمين التي ذكرها بعض الإخوان هذه كحل من الحلول قد يوجد عند التطبيق حلول أخرى يمكن الاتجاه إليها . لفظ مذهب ، استخدمه الدكتور الفنجري وهو أول من استخدم هذا اللفظ والذي لم أقرأه من قبل في كتب الاقتصاد الإسلامي ، ولذلك استعرت منه هذا اللفظ على أساس أن أفرق بين المذهب والنظام . كيف يأتي المال ، هذا بحث كبير ، لكن الأساس في الحصول على المال هو العمل ، أما الحصول على مال أو الحصول على نتائج رأس المال فقط ، هذا هو الموضوع الذي يثير كثيرا من النقاش . صحيح أن التدرج قد لا يكون مستحبا في هذه الفترة ولكن هناك مسائل وعقبات في تحويل المصارف التجارية إلى مصارف إسلامية مثلا ، والتحول من نظام اقتصادي ربوي إلى نظام اقتصادي لا ربوي ، لن يكون بجرة قلم ولكن هذا قد يستغرق سنين ، قد يكون خمس أو عشر سنوات ، وبعض الباحثين كالدكتور عمر شبرا في المصرف المركزي في مؤسسة النقد يقترح خمس عشرة سنة في تحويل أي اقتصاد في أي دولة إلى اقتصاد إسلامي ، . ووضع خطوات لهذه العملية بحيث إنها في النهاية بعد الخمس عشرة سنة ، يطلق عليه نظام اقتصادي إسلامي . أورد كثيرا من المشاكل تكون موجودة بتحويل القروض إلى مشاركات ، هذه تستغرق وقتا . ذكر الشيخ صالح جزاه الله خيرا ، عن زكاة المال ، أعتقد قلت ربع العشر ، وهي زكاة المال ، لكن مصلحة الزكاة والدخل في المملكة العربية السعودية ليست مختصة بزكاة الزروع أو الماشية ، إنما هنالك جهات أخرى تختص بهذه العملية ، هي تختص فقط بزكاة المال .

وزكاة المال ربع العشر هذا نصفه للدولة لولي الأمر والنصف الآخر ينفق بمعرفة المزكي .

لا شك في أن جامعات المملكة عندنا وخاصة في جامعة الملك عبد العزيز خطت خطوات كبيرة في سبيل أسلمة البرامج الموجودة ، وعندنا أكثر من مركز اقتصاد إسلامي ، مركز الاقتصاد الإسلامي ومركز التعليم الإسلامي بمكة المكرمة ، والمصرف الإسلامي للتنمية ويقوم ببحوث ودراسات وتساعده في هذه العمليات وخاصة في تغيير النظام التعليمي الموجود في الجامعة وإعادة النظر في المقررات في ضوء الشريعة الإسلامية . ونأمل من الله في خلال فترة قصيرة أن تظهر بحوث على مستوى (الماجستير والدكتوراه) في خلال الأربع أو الخمس سنوات القادمة ، تكفي لشغل الوظائف الموجودة الآن ، وشكراً سيدي الرئيس .

التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب
(الضرائب في السواد والجزيرة)

الدكتور عبد العزيز الدوري
كلية الآداب ـــ الجامعة الأردنية



التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب ـــ الضرائب

(أ) الســواد

الدكتور عبد العزيز الدوري
كلية الآداب ـــ الجامعة الأردنية

١ ـــ إن تنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة بدأ بصورة شاملة في عهد عمر ابن الخطاب . ودراسة تنظيمات عمر تتطلب فهما أفضل للمصادر الأولية . ففي المصادر التاريخية يحسن الالتفات إلى العهود الأولى باعتبارها نصوصا معاصرة تستعمل المصطلحات بدلالتها القائمة آنئذ . ولكتب الفقه أهمية كبيرة في دراسة الضرائب ، فمع أن الفقهاء لا يعنيهم تتبع التطور التاريخي بل وضع أسس فقهية إلا أنهم في بيان آرائهم وفكرهم يشيرون إلى التدابير العملية فيقبلون بعضها كسوابق ويرفضون البعض الآخر ، ويهملون تدابير أخرى ، ويمكن الحصول على معلومات تاريخية مهمة وخاصة إذا قورنت كتبهم بالمصادر التاريخية . هذا ولأوراق البردى (بالنسبة لمصر خاصة) أهمية كبيرة لأن قسما منها وثائق إدارية .

٢ ـــ ووجد تنظيم الضرائب أصولا في الإشارات القرآنية (في آية الغنائم ، سورة الأنفال (٨) آية (٤١) وآية الجزية سورة التوبة (٩) آية (٢٩) ، وآيات الفيء سورة الحشر (٥٩) آية (٧ ـــ ١٠) ، وفي تدابير الرسول ﷺ في الزكاة والصدقات ، فرض الجزية الفردية والمشتركة ، العشر على الأرض العربية ، وإباحة الماء والكلأ والنار (حطب الوقود) .

وأفاد التنظيم من الإرث المحلي المتمثل في النظامين الساساني والبيزنطي ، وراعى الضرورات العملية (معاملة أرض الصوافي) .

لذا كان في التنظيمات بعض النظرات والمفاهيم العامة ، كما تأثرت بالإرث المحلي ، فاختلفت التفاصيل العملية من مصر لآخر .

٣ ــ إن استعمال كلمتي (جزية) و (خراج) في المناطق المفتوحة ، لا يخلو من تداخل أو تباين ، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام . فهذا التداخل لم يكن نتيجة عدم التمييز بين ضريبتين كما رأى بعض الباحثين[١] ، وإنما هو من بقايا الإرث الإداري المحلي . ويحسن توضيح ذلك .

ففي النظام الساساني استعملت كلمة خراج Kraga لتعني الجزية المفروضة على فرد أو على منطقة ، وكلمة طسق ــ أرامية Taska ــ لتعني ضريبة الأرض[٢] ، وكلمة جزية عند المسلمين قرآنية ، تشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين ، ويمكن الافتراض ابتداء أنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم[٣] .

وقد استعملت في فترة الرسالة (من سنة ٩هـ) لتشير إلى ضريبة الرأس على كل ذمي[٤] ، أو لتعني مجموع ما يفرض على قرية أو مدينة[٥] ، ولم يفرض على أهل الذمة آنئذ ضريبة غيرها .

ووردت (الجزية) زمن الراشدين في عدد من (العهود) مع البلاد الشرقية بهذا المعنى[٦] .

---

(١) انظر فلهاوزن ، تاريخ الدولة العربية ، ص ٢٦٣ وما يليها ، دانيل دينيت ، الجزية والإسلام ، ص ٢٩ وما يليها .

(٢) انظر :

Newman - Agricultural Life of the Jews in Babylonia P. 162 off . Pifulevskia - Villes Iraniens Iraniens, P. 174 .

(٣) انظر البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٤٣ ومايليها .

(٤) انظر البلاذري ، ص ٥٩ ، ٧١ ــ ٧٢ ، ٧٨ ــ ٩ .

(٥) ن . م . ص ٣٤ ، ص ٦٤ ووثائق حميد الله ، ٤٥ ــ ٦٢ ، ٨٧ ــ ٨ .

(٦) انظر الطبري ، ١/٢٠٤٤ ــ ٤٥ للحيرة ، ١/٢٦٧٢ ــ ٣ النعمان لأهل بهزاوان ، ١/٢٦٤١ لأصفهان ، ١/٢٦٣٣=

وفي أوراق البردى (بمصر) وردت كلمة (جزية) لتشير إلى مجموع الوارد من القرى التي تتولى مجالسها جمع الضرائب فيها ، وهو استعمال محلي موروث [1] .

أما في المصادر الأدبية (كتب التاريخ والفقه) فقد ترد الجزية مقترنة بالأرض (أرض الجزية ، من أخذ أرضا بجزيتها ...الخ) لتشير إلى وارد الأرض ، وهي قليلة نسبيا [2] . وبالنسبة لمصر تستعمل هذه المصادر كلمة جزية بمعنى الوارد من القرى ومجالسها [3] ، أو بمعنى ضريبة الرأس ، حيث يجبي العمال الضريبة مباشرة كما في الإسكندرية [4] .

واستعملت كلمة (خراج) في السواد وفي جهات أخرى زمن عمر ، لضريبة الأرض [5] ، ولكنها استعملت في بعض العهود مع المناطق الإيرانية بالمعنى الساساني الموروث ، أي جزية مشتركة على مدينة أو مقاطعة [6] . واستمر هذا الاستعمال في المصادر الادبية بالإشارة للمناطق الشرقية [7] .

وهكذا يتبين أن التباين في استعمال كلمتي (الجزية) و (الخراج) يتصل بالاستعمالات المحلية الموروثة ، فكلمة جزية في مصر لها معنى عام (وارد) ، ومعنى خاص (ضريبة الرأس) ، وكلمة خراج لها معنى ضريبة

= لأهل ماء دينار ، ٢٦٥٥/١ لأهل الري ، ٢٦٥٧/١ لأهل قومس ، ٢٦٥٨/١ لجرجان ، ٢٦٦٢/١ لأذربيجان . وانظر محمد حميد الله ، وثائق ، ص ٣٢١ — ٣٢٨ .

(١) Grohmann - From the World of Arabic papyrii, P. 125, 133 .

(٢) يحيى بن آدم ، ص ٥٥ ، أرض الجزية ، أبو عبيد ١٢٧ على لسان عمر بن عبدالعزيز ، (من أخذ أرضا بجزيتها) ، وانظر يحيى بن آدم رقم ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، وفي ص ٥٨ — ٥٩ كتب عبدالحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز على لسان زراع أهل السواد (في أرضين في أيديهم أن يرفع عنها الجزية ويضع عليها الصدقة) ، ويشير أبو عبيد إلى نفس الرسالة (أن ثناء أهل السواد سألوا أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج) ، ص١٣٦ .

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ١٥٢ ، ١٥٤ ، المقريزي ، الخطط ٧٧/١ .

(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ١٥٤ .

(٥) انظر البلاذري ، فتوح ، ص ٢٣٨ — ٩ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٠ ، الطبري ، ٢١٥٤/١ .

(٦) الطبري ، ٢٣٧٣/١ ، ٢٨٨٧ — ٩٠ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٤٠٣ وبعدها .

(٧) الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، ص ٥٩ ، واليعقوبي ٢٠٧/١ والطبري ١٥٠٧/٢ . ويقول الطبري (وأخذوهم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة والأموال) . ٢٣٧٣/١ ، وانظر أبو يوسف ، ص ٧٤ ، ويحيى بن آدم ، ص ٦٩ .

الأرض ومعنى جزية مشتركة .

وبعد هذا فإن كلمة (جزية) مجردة تعني ضريبة الرأس ، وفي حالة استعمال خراج للجزية المشتركة يدعى نصيب الفرد عنها جزية [١] ، وإن أشارت لضريبة الأرض جاءت بصورة (جزية الأرض) . وأما كلمة (خراج) مفردة فتشير إلى ضريبة الأرض (ثم توسع استعمالها لعموم الوارد) .

لقد فرضت ضريبتان في البلاد المفتوحة زمن عمر بن الخطاب ، واحدة على الأرض وأخرى على الرؤوس ، وهما متميزتان من حيث المسؤولية ، وإن اختلف التطبيق وأساليب الجباية بين الأمصار .

وواضح أن الإسلام يعفي من الجزية ، ولا خلاف في مصادرنا فقهية وتاريخية [٢] ، ولكن الروايات لا تشير إلى إعفاء من يسلم من الخراج بل يستمر على دفعه ما دامت أرضه بيده [٣] . أما العرب المسلمون فلم يدفعوا ابتداء غير العشر سواء حصلوا على الأرض بالاقطاع أو بالشراء أو بغير ذلك . وقد وقع شراء أراض خراجية بالعراق والشام قبل عمر بن عبد العزيز ولم يدفع الملاك عنها غير العشر [٤] ، أما ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من نهي عن شراء الأرض [٥] ، فكان ذلك بالنسبة للصوافي في السواد [٦] .

ومع أن الفقهاء يهمهم وضع الأسس الشرعية ويؤكدون على أن الخراج دائم ، إلا أننا نجد صدى الواقع في الفترة الأولى لدى بعض منهم . وهكذا

---

(١) يقول اليعقوبي : (وخراج خراسان على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل بالغ جزية) ، ج ٢ ، ص .

(٢) هناك آراء فردية بأن الجزية هي خراج مثل خراج العبد ولا تسقط بالإسلام ، مثل رأي شريك . انظر الطبري ، اختلاف الفقهاء ، ص ٢٢٢ . وينسب هذا الرأي إلى بعض الأمويين ، فيذكر أبو عبيد أنهم (يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد ، يقولون : فلا يسقط إسلام العبد عنه ضريبته) الأموال ، ص ٦٨ .

(٣) أعفى عمر دهقانة أسلمت من الجزية ، وفرض الخراج على أرضها (أبو عبيد ، الأموال ، ص ١٨٢) ، وفرض العطاء للرفيل حين أسلم وأبقى الخراج على أرضه ، الأموال ، ص ١٨٣ ، يحيى بن آدم ، ص ٥٦ ، ص ٥٧ . وفي رواية أن دهقان عين التمر أسلم فأعفاه علي من الجزية وفرض الخراج على أرضه . يحيى بن آدم ، ص ٥٨ ، والأموال ص ١١٤ .

(٤) انظر البلاذري ، فتوح ، ص ٣٦٨ ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ١ ، ص ٥٨٧ ــ ٨ .

(٥) انظر يحيى بن آدم ، ص ٥٢ ــ ٥٣ ، الأموال ، ص ١١٠ ــ ١١١ طلب المسلمون الجدد من عمر بن عبدالعزيز إعفاءهم من الخراج ودفع العشر بدله ، طمعا بالمساواة بالعرب . انظر الأموال ، ص ١٣٦ ، يحيى بن آدم ، ص ٥٨ ــ ٥٩ .

(٦) انظر الطبري ١ / ٢٤٧١ .

نجد الحسن بن صالح يكره شراء الأرض الخراج [1] . ويروي قتادة عن علي أنه (كان يكره أن يشتري من أرض الخراج شيئا ويقول عليها خراج المسلمين) [2] . ولكن آخرين أجازوا ذلك ، فكان ابن أبي ليلى (لايرى بأسا بشرائها ــ أرض الخراج ــ) [3] . وقال الشعبي ، في شراء أرض الخراج (ما أقول إنه ربا ولا آمر به) [4] . وقال الليث بن سعد ، عن عبيد الله بن جعفر عن القرظي : (ليس بشراء أرض الجزية بأس) [5] .

ولكن عمر بن عبد العزيز أكد كون الخراج فيئا دائما للمسلمين ومنع بيع الأرض الخراجية [6] .

شملت الفتوحات أيام أبي بكر وعمر العراق والشام ومصر وأجزاء واسعة من إيران . ومع وجود خطوط عامة [7] تتمثل في تنظيمات عمر للضرائب فإن التطبيق العملي اختلف من قطر لآخر نتيجة الإرث المحلي ــ النظام الساساني في الشرق والنظام البيزنطي في الغرب ــ والأوضاع المحلية . وسنتناول تنظيمات عمر في السواد والجزيرة والشام .

نبدأ بالسواد موضع عناية الفقهاء والمؤرخين . هنا يلزم النظر في النظام الساساني في السواد لنرى أثره ، ويلاحظ أن المصادر العربية تقدم معلومات عن هذا النظام لا تبين مصادرها ، وتثير التساؤل والشك .

ويفهم منها وجود ضريبتين أساسيتين ، الخراج والجزية ، وأن الخراج كان على أساس المقاسمة أو أخذ نسبة من الحاصل حتى القرن السادس الميلادي ، وأن قباذ (ت ٥٣١) حاول الإصلاح وفرض الخراج على

(١) يحيى بن آدم ، ص ٢٣ .
(٢) ن . م ، ص ٥٦ .
(٣) ن . م ، ص ٥١ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٧٨ .
(٤) ن . م ، ص ٥٥ ، الأموال ، ص ١١٣ .
(٥) الأموال ، ص ١١٢ ، ويعلق الليث : يريد كراءها ، واشترى الحسن بن سويد من أرض الخراج ، يحيى بن آدم ، ص ٥٤ ، وكانت لابن سيرين أرض من أرض الخراج ، الأموال ، ص ١٢٠ ، وسكت شريح حين استفتي في شكوى عن شراء أرض خراج ، يحيى بن آدم ، ص ٥٥ .
(٦) يحيى بن آدم ، ص ٤٧ ، ص ٥٨ ، الأموال ، ص ١٣٦ .
(٧) انظر الدوري ، النظم الإسلامية ، بغداد ١٩٥٠م ، ص ١٠٨ وما يليها .

المساحة بدل المقاسمة ، فبدأ بمسح الأرض وإحصاء الناس والشجر ولكنه توفي ، فأتم المشروع ابنه خسرو الأول أنوشروان (ت ٥٧٨) [١] .

ويفهم من الطبري ، أوسع المصادر ، أن الدافع للإصلاح كان الرغبة في ضمان وارد سنوي ثابت للجزية استعدادا للطوارىء [٢] ، في حين أن معلومات أخرى تؤكد على الدوافع الإنسانية للإصلاح وحماية الزراع من عسف الجباة [٣] .

ويذكر الطبري أن نسبة المقاسمة في الخراج كانت الثلث والربع والخمس والسدس ، حسب أسلوب الري والعمارة ، ويورد الجهشياري نفس النسب [٤] . أما الدينوري فيجعل نسب المقاسمة النصف والثلث والربع والخمس إلى العشر ، على قدر قرب الضياع من المدن وعلى حسب الزكاء والريع [٥] . وهذه النسب واختلافها يثير التساؤل ، إذ يبدو الحد الأعلى للمقاسمة على الثلث منسجما مع مثل الفقهاء ، وبموجبها يكون الثلث الثاني لمعيشة الفلاح وأسرته والثلث الثالث للصيانة والحرث [٦] .

أما الدينوري فيبدو أن معدلات المقاسمة المعاصرة أوحت له بنسبة ، كما أن الحد الأعلى ، أي النصف كان معدلا للمقاسمة لفترة طويلة بعد إدخالها من قبل المهدي العباسي [٧] وهكذا تبدو النسب عنده مستوحاة من الفترات الإسلامية .

---

(١) يفهم من ابن رسته (ص ١٠٥) ومن التنبيه والاشراف ، في رواية (ص ٣٩) ، والماوردي ، أن قباذ نفذ المشروع في السواد ، ولكن التنبيه يذكر في مكان آخر أن (أنوشروان) هو الذي أنجز المشروع (ص ١٠١ — ٢) ، وكذا مروج الذهب (ج ٢ ، ص ٢٠٤ — ٥) واليعقوبي (ج١ ، ص ١٨٦) والدينوري ، الأخبار الطوال (ص ٧٤) والطبري (ج ١ ، ص ٩٦١) ، وبينما يجعله الطبري والدينوري إصلاحا عاما ، تبين ابن رسته والمسعودي أنه طبق في السواد .

(٢) ينسب الطبري ٩٦٠/١ إليه قوله : (.. لو أتانا عن ثغر من ثغورنا .. فتق أو شيء نكر معه واحتجنا إلى تداركه أو حسمه .. كانت الأموال عندنا معدة موجودة..) .

(٣) انظر Mario Gringnaschi, B.I.F.D. XXVI, 1973, P.138.

(٤) الطبري ٩٦٠/١ ، الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص ٤ ويأخذ مسكويه تجارب الأمم ، ج ١ ، ص ١٨٦ برواية الطبري .

(٥) الأخبار الطوال ص ٧٢ .

(٦) انظر يحيى بن آدم ، ص ٥٨ و ص ١١٦ ، أبو يوسف ص ٤٨ عن نجران ، والمقريزي ١٦١/١ .

(٧) انظر Lokkegaard, Islamic Taxation, P.110

ويلاحظ من إشارات معاصرة أن الأرض في السواد كانت تدفع ضريبة الطسق ، على أساس أن الأرض تعتبر ملك التاج ، وأصحاب الأرض يعتبرون مالكين لها ما داموا يدفعون الطسق . فالأرض الملك نظريا مرهونة للدولة مقابل الضرائب الواجبة عليها ، وفي حالة عدم الدفع ترجع للدولة ، وتباع لدفع الضريبة[١] . ويجبى الطسق مرة في السنة ويدفع عادة بالنقد . وكان هذا قائما قبل (أنوشروان) كما يتضح من إشارات تعود للقرن الرابع وأوائل القرن الخامس . وهناك إشارة إلى ضريبة أخرى في السواد تدعى (حصة الملك) وهي جزء من الحاصل أو بالمقاسمة ، وكانت تؤخذ من بعض الأراضي خاصة أراضي التاج[٢] ، وهذا يعني أن بعض السواد كان على أساس المساحة وبالنقد وبعضه كان بالمقاسمة . وهذه المعلومات تنفي إحداث خراج المساحة من قبل أنوشروان ، والاحتمال هو إعادة النظر في الضرائب أو الجباية .

ويبين الطبري أن (أنوشروان) وضع على كل جريب أرض من مزارع الحنطة والشعير درهما وعلى كل جريب أرض كرم ثمانية دراهم وعلى كل جريب أرض رطاب سبعة دراهم وعلى كل أربع نخلات فارسي درهما وكل ست نخلات دقل درهما وعلى كل ستة أصول زيتون درهما ، ويضيف (ولم يضعوا إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ ، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع)[٣] . ويعطي المسعودي نفس الأرقام ويضيف أنه فرض على جريب الأرز نصف وثلث درهم ، وينتهي إلى القول (فهذه سبعة أنواع

(١) انظر :
Morony, Landholing in Seventh Century Iraq in Udovitch, Islamic Middle East, P.138.

(٢) Newman, Agricultural Life of the Jews in Babylonia pp.161 off p.165, pp.166 - 8 .
يقول أبايا (ت ٣٣٨م) (أصدر التاج قرارا بأن من يدفع الطسق فله استغلال الأرض) ، ويقول الراب آشي (ت ٤٢٧) (كل الأرض عليها الطسق ، وأصدر التاج أمرا بأن من يدفع الطسق على الأرض فله استغلالها
Newmann, PP. 166-8 .

(٣) الطبري ٩٦٢/١ ، وانظر مسكويه ١٨٦/١ وأضاف بأنه أمر برفع الخراج عن كل من أصاب زرعه أو شيئا من غلاته آفة ، بقدر تلك الآفة ، الطبري ٩٦٣/١ ، ويكرر الدينوري هذا القول ، ص ٧٣ .

من الغلات ترك ماعداها إذ كانت تعم الناس والبهائم)[1] . ولا يذكر اليعقوبي أرقاما ، ويكتفي بالقول أن (أنوشروان) مسح البلاد ووضع عليها الخراج (وألزم كل جريب من الغلات بقدر احتماله ، فلم تزل السنة جارية على ذلك)[2] .

ويذكر الطبري أن الجزية فرضت على الناس (ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب ومن كان في خدمة الملك) وجعلت على أربع طبقات ١٢ درهما ، ٨ دراهم ، ٦ دراهم ، ٤ دراهم على قدر إكثار الرجل وإقلاله ، ولم يلزم بها من كان دون العشرين أو فوق الخمسين[3] . ويشير الدينوري إلى اعفاء الفقراء والزمنى من الجزية ، وكأنه يتحدث عن العصر الإسلامي[4] .

وأمر كسرى بجباية الضرائب على ثلاثة أقساط في السنة ، ثلثا في كل أربعة أشهر[5] .

وتنتهي الرواية في الطبري عن ضرائب (أنوشروان) بعبارات لها دلالتها ، اذ تذكر (وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد الفرس وأمر باجتباء أهل الذمة عليها ، إلا أنه وضع على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة ، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند) ، ويضيف (ولم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جريان الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم ، وألغى ما كان كسرى ألغاه في معايش الناس)[6] .

---

(١) مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .
(٢) اليعقوبي ، التاج ، ج ١ ، ص ١٨٦ .
(٣) الطبري ٩٦٢/١ .
(٤) يكتفي الدينوري بالإشارة إلى وجود أربع طبقات وإلى إعفاء نفس المجموعات التي ذكرها الطبري إلا أنه جعل المرازبة والأساورة محل العظماء ، الدينوري ، ص ٧٣ .
(٥) الجهشياري ، ص ٢٥ ، الطبري ٩٦٣/١ .
(٦) الطبري ٩٦٢/١ — ٣ ، وانظر أيضا ٣٧٣/١ — ٢ .

هذه المعلومات عن (أنوشروان) تثير التساؤل . فعمر بن الخطاب لم يفرض ضريبة نقدية على المساحة (الحبوب خاصة) بل فرض ضريبة : جزءا منها نقدي وجزءا بالنوع . كما أن وجود الضريبة على الأرض قبل (أنوشروان) بالنقد (الطسق) أو بالنوع (ضريبة التاج) تعني أن (أنوشروان) لم يحدث خراج المساحة ولعله أعاد تنظيمه .

أما قصر الضريبة على الغلات السبع ، واقتداء عمر بذلك فتنقضه تنظيمات عمر بن الخطاب (١) .

وفرض الساسانيون ضريبة رأس (Kraga) ، وكانت حرية الفرد رهنا بدفعها . وكانت تؤخذ من الجميع ، رجالاً ونساءً ، ومن لا يدفعها يفرض عليه أن يخدم من يدفعها عنه حتى يسددها (٢) . ويفهم من نصوص معاصرة (القرن الرابع) أن الجزية كانت أكثر بكثير مما ورد عن (أنوشروان) (بمعدل حوالي ٢٤ درهما) وأنها كانت ثقيلة لدرجة تدفع الكثيرين إلى الهرب . ويبدو أن الجزية كانت تدفع بقسط أو بقسطين في السنة في النوروز والمهرجان (كما يبدو من وثائق من القرن الرابع للميلاد) وأن العامة من الزردشتية كانوا يدفعونها (عدا سدنة المعابد وبيوت النار والعلماء) ، وهذا يشكك تماما في الأرقام في رواية الطبري (٣) .

وهكذا تبدو الرواية في الطبري ضعيفة . وقد قارن ماريوكرينياشي (Mario Grignaschi) ماذكره الطبري بما أورده (نهاية الأرب في أخبار الفرس والعرب) المنسوب للأصمعي والموضوع في العصر العباسي (النصف الأول

---

(١) إن التساؤل عن الغلات السبع وارد ، ويمكن الرجوع إلى سورة عبس (٨٠) الآيات (٢٥ ــ ٣٢) ، وفيها إشارة إلى هذه الغلات ﴿ أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم ﴾ .

(٢) انظر :

Newmann, pp.168 - 172, Gooablatt - The Poll - Tax in Sassanian Babylonia, jesho, p.3,Oct. 1979, p.264 .

وفيه (قال الملك أن من لا يدفع الجزية يستعبد لمن يدفعها) .

(٣) انظر Goodblatt,, op.cit.pp.242.247. 270 وقلة الأرقام التي يعطيها الطبري جعلت أحد الباحثين يرى أنها جزية مخففة على الزردشتية. Goodblatt, pp.243, 293 .

من القرن الثالث الهجري) وانتهى إلى تماثل ما أورده الطبري ونهاية الأرب ، وأنه لا أساس له من التاريخ ، وأن قصة إصلاح (أنوشروان) لا ترجع إلى الخدانيامه البهلوية لأنه لا ذكر لها في سير الملوك لابن المقفع ، كما أنها لا ترد في أخبار (سيرة أنوشروان) الذي كتب زمن (أنوشروان) . وينتهي إلى أن قصة الإصلاح هذه اضيفت إلى سير ملوك الفرس من قبل عالم من الشعوبية ، أراد أن يبين أن عمر بن الخطاب لم يعدُ اتباع (أنوشروان) ، بل جعل ضرائبه أثقل من الساسانية . هذا وما جاء عن اصلاح (أنوشروان) هو صدى للوضع القائم في أواخر الفترة الأموية وأيام المنصور (١) .

وهكذا يتبين أن ما ذكره الطبري وغيره لا يمكن الركون إليه ، وأن ما نسب إلى (أنوشروان) يغلب عليه أثر الوضع ، وأن الخليفة الثاني أفاد من الإرث الساساني في التطبيق ولكنه لم يتبع الضرائب الساسانية .

يلخص يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ) ما جرى في السواد بعد الفتح ، فيقول ــ نقلا عن الحسن بن صالح ــ (وأما سوادنا هذا فإنا سمعنا أنه كان في أيدي النبط ، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن (لم) يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم ، ووضعوا الجزية على رؤوس الرجال ، ومسحوا عليهم ما كان في أيديهم من الأرض ووضعوا الخراج ، وقبضوا على كل أرض ليست في يد أحد فكانت صوافي الإمام) (٢) ، وهو تلخيص سليم في خطوطه .

إن عامة الأراضي المفتوحة اعتبرت فيئا للأمة ، فلم تقسم بل تركت مع زراعها وفلاحيها ، لهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو الهبة أو التوريث مقابل

---

(١) انظر :

Mario Grignaschi, La Nihayatu, L - Arab, in B.I.F.D, Tome, XXXVI 1973, pp.83 off, esp. pp.118,125 - 7, 136 - 139 .

ويرى كرينياشي أن صاحب نهاية الأرب أخذ من كتاب وضع في القرن الثاني للهجرة بعنوان سير ملوك العجم ونسب لابن المقفع . كما يبين أن عبارات الطبري الختامية عن متابعة عمر لأنوشروان ليست للطبري وإنما هي منقولة عن القصة الموضوعة .

(٢) يحيى بن آدم ، الخراج ، ص ٢٢ ، وانظر ابن رجب الحنبلي ، الاستخراج لأحكام الخراج ، ص ٨ .

دفع الخراج [1] .

ويبدو أن عمر بن الخطاب استقر على هذا الرأي بعد ترو وتقدير للأوضاع ، رغم إلحاح المقاتلة في السواد [2] ، وفي الشام [3] وفي مصر [4] ، على تقسيمها أسوة بخيبر .

وربما فكر عمر باعتبار الأرض غنيمة ، فهناك اشارات إلى أنه عرض على جرير بن عبد الله البجلي حين أرسله للعراق (أن يعطى وقومه ربع ما غلبوا عليه) وفي رواية [5] ، أو أن ينفله الثلث بعد الخمس في رواية أخرى [6] ، وأن بجيلة أعطيت الربع لسنتين أو ثلاثة ، ثم صالح الخليفة جريرا على إعادته مقابل مبلغ من المال (٨٠، ٤٠٠ دينارا) أو مقابل شرف العطاء في رواية أخرى [7] . والرواية بشأن ربع السواد بجليّة في الأساس ويتعذر قبولها ، والاحتمال هو أن الخليفة وعد بالنفل من حصة بيت المال من الغنيمة ، وهذا يصدق على أرض الصوافي (كما سنرى) ، وهناك رواية تفيد أن عمر فكر بقسمة السواد فأمر بإحصاء الناس فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من العلوج (الفلاحين النبط) ، فشاور في ذلك ، فاقترح علي بن أبي طالب (دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم) [8] .

استقر عمر على إبقاء الأرض فيئا للمسلمين ، بعد استشارة كبار الصحابة الذين اختلفوا في الرأي ، وأيده اكثرهم [9] . كما استشار عشرة من وجوه الأنصار فأيدوا رأيه ، تأول عمر آيات من سورة الحشر (٧ ــ ١٠)

---

(١) قال يحيى : وسمعت حفص بن غياث يقول : تباع ويقضى بها الدين وتقسم في المواريث . يحيى بن آدم ، ص ٤٥ .
(٢) انظر البلاذري ، ص ٢٦٥ ــ ٦ . وانظر أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨١ ــ ٨٤ .
(٣) أبو يوسف ، الخراج ، ص ١٢ ، وابن عساكر ، دمشق ج ١ ، ص ٥٧٣ ــ ٥٧٦ .
(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، ص ٨٤ ، البلاذري ، فتوح ، ٢١٨ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٢ .
(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٣٥٣ .
(٦) ن . م . ص ٣٥٤ .
(٧) ن . م . ص ٣٧٣ ــ ٣٧٤ ، ٨٨٧ . يحيى بن آدم ، ص ٤٥ ــ ٤٦ .
(٨) انظر البلاذري ، ص ٢٦٦ ، أبو يوسف ، ص ٢٦ ، يحيى بن آدم ، ص ٤٢ . أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٣ .
(٩) رأى الزبير وعبد الرحمن بن عوف وبلال اعتبار الأرض غنيمة ، بينما دعا علي وعثمان وطلحة وعبدالله بن عمر ومعاذ ابن جبل إلى ابقاء الأرض وقفا للمسلمين ، أبو يوسف ، ص ١٢ ، ١٤ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٢ ــ ٨٣ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٢٦٥ وما يليها .

في تأكيد رأيه [1] .

وكانت دوافع عمر ومؤيديه أساسية ، منها ضرورة توفير مورد ثابت للمقاتلة (للنفقات العامة) ، قال (فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج) [2] ، وقال : (لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها كما قسمت خيبر سهمانا) [3] . ولما كتب إليه عمرو بشأن الأرض أجابه (لا تقسمها ، وذرهم يكن خراجهم فيئا للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم) [4] . وكتب إلى سعد بن أبي وقاص جوابا على استفساره : (اترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء) [5] . ويذكر أن عمر لاحظ عدم الخبرة بالزراعة ، وأنه خاف الفتنة بين المسلمين والنزاع على الأرض ، وأكد أهمية الانصراف للجهاد ، ولاحظ خطر توزعهم على الأرض [6] .

وهكذا انطلق عمر في قراره من مفهوم الأمة ، وهي في حالة جهاد وتحتاج إلى الوارد ، والفيء يهيىء ذلك ، وتتمثل نظرته في خطاب ألقاه آنئذ [7] ، في حين أن النظرة الأخرى للأرض كغنيمة أقرب للنظرة القبلية . ومع ذلك بقيت قبائل كل مصر تعتبر الفيء في منطقتها خاصا بها ، فكان ذلك نقطة احتكاك مع المركز .

---

(١) انظر أبو يوسف ، ص ٢٥ ، قال تعالى ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول .. الآية ﴾ ثم قال ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ..الآية ﴾ ثم قال ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ..الآية ﴾ ، ثم قال ﴿ والذين جاءوا من بعدهم ..الآية ﴾ ، وانظر يحيى بن آدم ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٥ .

(٢) أبو يوسف ، ص ٢٥ .

(٣) يحيى بن آدم ، ص ٤٢ .

(٤) ابن عبدالحكم ، فتوح مصر ، ص ٨٤ .

(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٦٥ ــ ٦ . الأموال ، ص ٨٢ ــ ٨٣ ، أبو يوسف ، ص ٨٤ .

(٦) اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥١ ــ ٢ ، أبو يوسف ، ص ٥٢٤ ــ ٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٤٧ ــ ٤٨ ، البلاذري ، ص ٢٦٧ .

(٧) انظر الطبري ١ / ٢٧٦٠ .

هذه هي أرض الخراج وتمثل الصنف العام والهام من الارض ، وهناك أرض الصوافي ، وأراض محدودة في منطقة الحيرة وجوارها (أرض الصلح) ، هذا إضافة إلى الأرض الموات . ولنتناول التدابير بالنسبة لأرض الخراج ابتداء .

وينتظر أن يحتاج تنظيم الضرائب إلى جهد وبعض الوقت . ويفهم من رواية للمدائني وآخرين أن المسلمين في البداية (لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية أهل الذمة ، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج فيأتيه بما يجد ولا يدري كيف يعمل[1] .

ويبدو أن المسلمين أخذوا ابتداء الجزية والأرزاق (أو المواد المعيشية) من أهل البلاد ، مع حق الضيافة لثلاثة أيام ، وهذا مفهوم في ظروف الفتح .

وبعد استقرار الفتح أرسل عمر سنة ٢١هـ اثنين لمسح السواد ولتقدير الضرائب ، عثمان بن حنيف على سقي الفرات (الأرض غرب دجلة) وحذيفة بن اليمان على سقي دجلة (ما وراء دجلة من جوخي وما سقت) وترك لهما التقدير ، بعد فهم الوضع ، مع توخي العدالة[2] . واستعانا بالخبرة المحلية في عملهما . ومسحا الأرض القابلة للزراعة وتركا الأراضي التي لا يتأتى فيها الحرث[3] . ويبدو أن مساحة عثمان بن حنيف كانت دقيقة ، وأما حذيفة فإن أهل جوخى كانوا قوما مناكير فلعبوا به في مساحته وبالتالي صارت وضيعتها هينة . ووضع العاملان تقاريرهما للضرائب وقدما تقريرهما للخليفة ، فسأل إن كانا حملا الأرض ما لا تطيق ، فأكدا أن الارض تحتمل ما وضعا وزيادة[4] .

---

(١) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٢٦ .

(٢) أوصى عمر عامليه (ألا يحملا أحدا فوق طاقته) انظر اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، أبو يوسف ص ٢١ ، البلاذري ص ٢٦٩ ، الماوردي ، ص ١٧٤ ، يذكر البعض عثمان وحده ، البلاذري ، ص ٢٦٩ ، وأبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ، بينما يذكر أبو عبيد (عن الشعبي) حذيفه وحده ص ٨٩٧ ، وقد يعود ذلك لمشاركة أحدهما في الغزو ، وانظر سيف في الطبري ٢٦٣٧/١ و ٢٤٥٦/١ .

(٣) مثل مواضع الجبال والأكام والتلول والآجام والسباخ ، المسعودي ، التنبيه ، ص ٣٥ . ويذكر اليعقوبي أن الخليفة أمر عثمان (ألا يمسح تلا ولا أجمة ولا مستنقع ماء ولا مالا يبلغه الماء) ج ٢ ص ١٧٤ .

(٤) أبو يوسف ، ص ٣٧ — ٣٨ .

يبدو أن الخراج فرض ابتداء على أساس أرض الحنطة والشعير ، وأن الضريبة المفروضة كانت العامة ابتداء ثم تلى ذلك تقدير ضرائب المزروعات الأخرى . يقول قدامة (مسح العامر وما يجوز أن يبلغه الماء فيعمر من الغامر ووضع على جميع ذلك قفيزا ودرهما ، ثم تغير ذلك أجمع بما رأته الأئمة مستأنفا في توفير الوضائع والطسوق بحسب خروج الغلات والثمار..) (١) .

يبدو إذن أن الخراج فرض على أرض الحنطة والشعير ابتداء . ويذكر جلّ الروايات ، وكذلك أقدمها أنه وضع على جريب الحنطة أو الشعير درهما وقفيزا (٢) ، أي أن خراج الحبوب كان بالنقد والنوع معا . وطبق هذا في البصرة بتعليمات من عمر إلى أبي موسى الأشعري (٣) . وهناك روايات تذكر أن عثمان بن حنيف فرض على جريب الحنطة أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين ، أي بالنقد فقط (٤) . وهذا يعني أن الخراج فرض بالنقد في منطقة عثمان بن حنيف وبالنقد والنوع في منطقة حذيفة بن اليمان . وهذا تباين لا مبرر له ، ولعله يعكس تطورات تالية ، بل إن الحاجة إلى الطعام للمقاتلة تجعل الاتجاه نحو أخذ خراج الحبوب بالنقد والنوع (٥) . هذا والرواية المعاصرة (رواية عمرو بن ميمون ت ٧٥هـ) تؤكد ذلك (٦) ، في حين أن الرويات التي تجعل خراج الحنطة والشعير بالنقد (٤ دراهم لجريب الحنطة ودرهمين لجريب الشعير) تأتي من أواخر القرن الاول (٧) . وهذا يشعر بأن الخراج كان بالنقد والنوع ابتداء ، ثم صار الاتجاه بعد استقرار الوضع وتحديد عدد المقاتلة في الفترة المروانية إلى أخذ الخراج في بعض

---

(١) أبو يوسف ، ص ٢١ ، الأموال ، ص ٩٧ — ٩٨ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ — ٧ . البلاذري ، ٢٧٠ ، ابن حوقل ٢٤٣/١ ، الماوردي ، ١٧٥ .

(٢) البلاذري ، ٢١٦ ، أبو يوسف (عن الشعبي) ص ٥٠ ، ٥١ ، أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨ ، قدامة بن جعفر ، ٢٨٧ ، الماوردي ، ١٧٥ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، البلاذري ، ٢٧١ .

(٣) اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٧٤ .

(٤) الروايات هذه من منطقة عثمان بن حنيف ، وقد يفهم من الماوردي أن الخراج بالنقد في منطقة حذيفة بن اليمان ، ص ١٧٥ .

(٥) انظر الطبري ٣٩٦٢/١ . وابن رسته ، ص ١٠٥ .

(٦) أبو عبيد ، الأموال ، ص ١٠١ ويقول أبو عبيد (فلم يأتنا في هذا حديث عن عمر أصح من حديث عمر بن ميمون) .

(٧) عن الشعبي (ت ١٠٦هـ) ولا حق بن حميد (ت ١٠٠هـ) وأبو مجلز (ت ٩٩/١٠٢هـ) .

الجهات بالنقد فقط ، وخاصة وأن سعر قفيز الحنطة (٣ دراهم) وقفيز الشعير (درهم) يأتي في مصادر متأخرة نسبيا [١] .

فرض عمر الخراج على كل عامر وغامر من الأرض يناله الماء ويقدر على عمارته [٢] . ولكن هل فرض نفس الخراج على العامر والغامر (الذي يمكن زرعه ؟) إن عامة الروايات تجعل الخراج واحدا [٣] . ولكن بعض الروايات ، وظهور المشكلة فيما بعد ، تشير إلى التمييز ، يقول الطبري (وضع عمر) على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة ، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند) [٤] . وفي رواية ليحيى بن آدم (وعلى كل ما يطاق زرعه على الجريبين درهما) [٥] ، وهذا يعني أن الأرض الغامرة ، أو غير المزروعة يفرض عليها النقد دون الحنطة والشعير . ومن المتعذر أن ننفي مثل هذا الاتجاه ، ولعل التمييز بين العامر والغامر طمس في فترة تالية مما جعل عمر بن عبدالعزيز يعيد النظر ويرجع إليه .

وفرض الخراج على غلات أخرى ، حسب أهميتها وتوفرها في السواد . ويمكن الإشارة إلى ما يأتي :

الكـرم : عامة الروايات تجعل خراجه (١٠ دراهم) على الجريب [٦] ، وفرض على الأشجار المثمرة ما فرض على الكرم [٧] .

الرطبـة : خمسة دراهم على الجريب في أكثر الروايات [٨] ، وفي رواية ستة

(١) الماوردي ، ص ١٧٤ ، وابن رسته ، الأعلاق النفيسة ، ص ١٠٥ .
(٢) يحيى بن آدم ، ص ٢٢ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ص ١٠٢ ــ ٣ .
(٣) انظر الأموال ، ص ٩٨ ، هلال الرأي ، ص ١٣٦ ــ ١٣٧ ، أبو يوسف ، ٢١ ، الماوردي ، ١٧٤ ، البلاذري ، ٢٦٩ ، يحيى بن آدم ، ص ٢٢ .
(٤) الطبري ٩٦٢/١ ــ ٣ .
(٥) البلاذري ، ص ٢٧٠ .
(٦) البلاذري ، ٢٧٠ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وفي رواية له ٨ دراهم . أبو عبيد الأموال ، ٩٦ ، ٩٨ . الماوردي ، ١٧٥ . رواية مفردة تجعل الخراج ١٠ دراهم و ١٠ أقفزة . أبو عبيد ، ص ٩٨ ، اليعقوبي ، ج ١ ، ص ١٥٢ .
(٧) الماوردي ، ١٧٥ ، البلاذري ، ٢٦٩ ، أبو عبيد ، ٩٨ .
(٨) البلاذري ، فتوح ، ٢٧٠ ، أبو يوسف ، ٢٠ ، ٢١ ، الصولي ، ٢١٨ ، الماوردي ، ١٧٥ ، ابن حوقل ٢٤٣/١ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ .

دراهم [١] ، وفي أخرى خمسة دراهم ، وخمسة أقفزة [٢] .

قصب السكر : ستة دراهم على الجريب [٣] .

الزيتون : اثنا عشر درهما على الجريب [٤] .

القطن : خمسة دراهم على الجريب [٥] .

النخل : ثمانية دراهم على الجريب في أغلب الروايات [٦] وفي رواية عشرة دراهم [٧] وفي أخرى خمسة دراهم [٨] .

ويبدو أن الخراج فرض على الغلات في السواد بالتدريج . ففي رواية ليحيى بن آدم أن المغيرة بن شعبة كتب إلى الخليفة وهو على السواد (٢٢ ــ ٢٤ هـ) إن قبلنا أصنافا من الغلة لها مزيد على الحنطة والشعير ، فذكر الماش والكروم والرطبة والسماسم ، قال فوضع عليها ثمانية وألغى النخل) [٩] . وهو رواية تشعر بأن بعض الغلات لم يفرض عليها شيء في السنة الأولى ، وأنها أضيفت في ولاية المغيرة بن شعبة .

وكان هناك الكثير من المرونة في فرض الخراج ، ففي رواية عن أبي زيد الأنصاري ، ان علي بن أبي طالب بعثه على سقي الفرات ، (أمرني ..أن أضع على البساتين التي تجمع النخل والشجر على كل جريب عشرة دراهم ، وعلى جريب الكرم إذا أتت عليه ثلاث سنين ودخل في الرابعة وأطعم عشرة

(١) البلاذري ٢٦٩ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ، الصولي ، ٢١٨ ، ابن رسته ، ١٠٥ .

(٢) أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨ ، البلاذري ، ٢٦٩ ــ ٢٧٠ .

(٣) البلاذري ، ٢٦٩ ، أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨٩٧ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ ، الماوردي ، ص ١٧٥ .

(٤) أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ــ ١٣٧ ، أبو عبيد ، ص ٩٨ .

(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧٠ ، الصولي ، ص ٢١٨ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ .

(٦) أبو يوسف ، ص ٢٠ ، الأموال ، ص ٩٧ ــ ٩٨ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ــ ١٣٧ ، البلاذري ، ص ٢٧٠ ، ابن حوقل ٢٤٣/١ ، ابن رسته ، ص ١٠٥ ، الماوردي ، ص ١٧٥ .

(٧) البلاذري ، ص ٢٦٩ ، أبو يوسف في رواية ، ص ٢١ ، وفي رواية للبلاذري أنه فرض على النخلة الفارسي درهما ، وعلى الدفلتين درهما ، ص ٢٧٠ ، ويذكر أبو يوسف في رواية أن النخل الغي عونا للناس ، ص ٢١ ، وينقلها الصولي ص ٢١٩ ولعل ذلك صدى لإعفاء المتفرق.

(٨) قدامة بن جعفر ، الخراج ، ص ٨٧ ب ، الصولي ، ص ٢١٨ ، أبو عبيد ، الأموال ٦٧ .

(٩) البلاذري ، ص ٢٧٠ .

دراهم ، وأن ألغي كل نخل شاذ عن القرى ، يأكله من مر به ، وألا أضع على الخضروات شيئا ، المقاتي والحبوب والسماسم والقطن)[1] .

ويبدو أن الاختلاف في الروايات بالنسبة لمقادير الخراج يتصل بالتدابير العملية ، إضافة إلى حالة الزرع والري . فأبو زيد الأنصاري في حديثه السالف يذكر أن علي بن أبي طالب (أمرني أن أضع على كل جريب زرع غليظ من البر درهما ونصفا ، وصاعا من طعام ، وعلى كل جريب وسط درهما ، وعلى كل جريب من البر رقيق الزرع ثلثي درهم وعلى الشعير نصف ذلك)[2] . وفي هذه الرواية يتبين أن وضع الزرع له أثر في مقدار الخراج الذي يجبى فعلا ، وأن المقادير التي تذكر عادة تمثل المعدل للأساس . ويبدو أن البعد عن الأسواق له أثر في التقدير العملي . يذكر اليعقوبي (واحتج الدهاقين إلى عثمان بن حنيف في الكرم فقالوا : إن فيما قرب من المدن العنقود منه بدرهم ، فكتب إلى عمر بن الخطاب بذلك ، فكتب إليه عمر أن يحمل من هذا ويوضع على هذا بقدر الموضعين[3] .

ويورد البلاذري خبرا يشير إلى التباين في التدابير العملية بين فترة وأخرى ، فيقول (حدثني حميد بن الربيع عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح قال : قلت للحسن ما هذه الطسوق المختلفة ؟ فقال : كل قد وضع حالا بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرض من الأسواق وبعدها)[4] .

لم يتعرض المسلمون لفلاحي السواد أثناء الفتح ، ففي أكثر من رواية ، عن سيف بن عمر أن خالد بن الوليد لم يحرك الفلاحين ولم يسبهم ، بل أقرهم على الأرض ، وجعل لهم الذمة . وهو يجعل ذلك بتوجيه من أبي بكر[5] .

---

(١) ن . م ، ص ٢٧١ .

(٢) البلاذري ، ص ٢٧٠ .

(٣) اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، الطبري ١/٢١٧٠ ، ويقول البلاذري (فاسلم جميل ابن بصبهرى دهقان الفلاليج والنهرين وبسطام بن نرسي دهقان بابل وخطرنيه ، والرفيل دهقان العال ، وفيروز دهقان نهر الملك وكوثي وغيرهم من الدهاقين ، ص ٢٦٤ .

(٤) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧١ .

(٥) الطبري ، ١/٢٠٢٦ ، ٢٠٢٨ — ٩ .

واتجه سعد نفس الاتجاه ، بعد القادسية خاصة ، حين لاحظ هرب جماعات من الفلاحين ، إذ كتب إلى الخليفة يسأله عن توجيهاته بشأن الفلاحين (فيمن تم وفيمن جلا ، وفيمن ادعى أنه استكره وحشر فهرب ولم يقاتل أو استسلم) [١] .

وبعد المشاورة استقر رأي الخليفة على ترك الفلاحين على الأرض ، والسماح لمن يريد العودة إلى أرضه بذلك ، واتخاذ سياسة تسامح ، فأقر سعد المقيمين على أرضهم ، ودعا من هرب إلى العودة واعتبرهم ذمة أيضا [٢] . واتبعت نفس السياسة مع الفلاحين بالنسبة للأراضي وراء المدائن [٣] .

وأما الدهاقين فيظهر أن جلهم بقي ، وخاصة دهاقين سواد الكوفة [٤] ، وتركت أراضيهم بأيديهم لم يعرض لها ، بل أن بعضهم استولى على أراض تعود للتاج وأراض تركها أصحابها ، مستفيدا من ظروف الفتح .

وأسلم بعضهم فرفعت الجزية عنهم ، وفرض لبعضهم عطاء الشرف وبقي الخراج على أرضهم ، وبقي عليهم الإشراف على قراهم . ويبدو أن المسلمين اعتمدوا عليهم في الجباية ، وبخاصة في الجزية . ويذكر أبو عبيد أن ذلك بدأ منذ أيام عثمان بن حنيف وحذيفه بن اليمان ، إذ يقول عنهما (ثم حسبا أهل القرية وما عليهم وقالا لدهقان كل قرية على قريتك كذا وكذا ، فاذهبوا فتوزعوها بينكم . قال : فكانوا يأخذون الدهقان بجميع ما على أهل قريته) [٥] . ويحتمل أنهم كلفوا بالإشراف على العمارة أو حالة

---

(١) الطبري ١/٢٣٦٩ .

(٢) انظر الطبري عن سيف ١/٢٣٧٠ — ١ ، وفي رواية أخرى أجاب عمر : (أن من أتاكم من الفلاحين إذا كانوا مقيمين لم يعينوا عليكم فهو امانهم ، ومن هرب فأدركتموه فشأنكم به ، فلما جاء الكتاب خلى عنهم (أي السبي) ، الطبري ١/٢٤٢٧ .

(٣) الطبري ١/٢٤٦٨ .

(٤) انظر :

M,Morrny, The Effects of the Muslim conquest on the persian population of Iraq, Iran XIV 1976 pp.51 -2., 55 - 6, id :

Landholding in Seventh Century Iraq, loc.cit., p.139.

(٥) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٧٣ — ٧٤ .

الزرع . ويورد الطبري رواية عن سيف تحدد عمل الفلاحين والدهاقين ، فيقول : (فكان الفلاحون للطرق والجسور والأسواق والحرث والدلالة ، مع الجزاء عن أيديهم على قدر طاقتهم وكانت الدهاقين للجزية عن أيديهم والعمارة) [1] . واستمر الدهاقين يقومون بمهمة الجباية الفعلية زمن الراشدين وفي العصر الأموي [2] .

وكان الفلاحون في السواد أيام الساسانية يرتبطون بالأرض ، وجلهم في حالة رق ، خاصة في ضياع الدهاقين والنبلاء . ولكنهم جعلوا ذمة بعد الفتح واعتبروا أحرارا . يقول الواقدي عن أهل السواد (وجعلهم « عمر » ذمة تؤخذ منهم الجزية ... لا رق عليهم) [3] ، ويروي المدائني (رفع « عمر » عنهم الرق ووضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض) [4] ، وهكذا اعتبروا أحرارا يعملون في الأرض . وليست لدينا فكرة واضحة عن الجزية التي فرضت عليهم ابتداء وإن وجدت إشارات إلى (٢٤) درهما [5] . ثم صنف الناس ، مع الإحصاء الذي قام به عثمان بن حنيف وزميله ، إلى ثلاث طبقات حسب الوضع المالي : الموسر وعليه (٤٨) درهما ، والوسط (٢٤) درهما ، والفقير مثل الحراث والعامل بيده (١٢) درهما [6] . ويذكر أبو زيد الأنصاري عامل عليّ على سقي القنوات أسس التصنيف كما رسمها له الخليفة ، فيقول : (وامرني «علي» أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب ، على الرجل (٤٨) درهما ، وعلى أوسطهم من التجار على كل رأس (٢٤) درهما في السنة ، وأن أضع على الأكرة وسائر من بقي منهم على الرجل (١٢) درهما) [7] ويبدو قدامة بن جعفر (القرن الرابع) أكثر تفصيلا في تحديداته إذ يصف

---

(١) الطبري ، ٢٤٧٠/١ .

(٢) الطبري ٢٤٢٧/١ . ، اليعقوبي ١٥٢/٢ .

(٣) البلاذري ، ص ٢٦٦ ، وانظر أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٠١ وما يليها .

(٤) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٣٦ .

(٥) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٥٥ ـــ ٥٦ .

(٦) أبو يوسف ، ص ٢٢ ، ٦٢ ، أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٣٦ ، اليعقوبي ج ٢ ، ص ١٥٢ .

(٧) البلاذري ، ص ٢٧١ .

الطبقات كما يلي : الطبقة العليا : وهم الذين لهم المال المشهور من الصامت والضياع والدور والرقيق الذين لا يمكنهم ستره ، والطبقة الوسطى وهم الذين تعرف لهم دور ويسار ويوثق بهم في الأموال ويؤتمنون على المتاع ، والطبقة الدون ، وهم سائر من دون هذه الطبقة (الوسطى) [١] .

فرضت الجزية على الرجال البالغين ، وأعفي منها النساء والصبيان ، وفي رواية عن نافع بن أسلم أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد (أن يضربوا الجزية ، ولا يضربوها على النساء والصبيان ، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى . قال أبو عبيد : وهذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية ومن لا تجب) [٢] . وتؤخذ الجزية نقدا في العادة ، ويجوز قبول البضائع فيها . ويقول اليعقوبي : (وكان عمر يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم ، وكذلك فعل علي) [٣] .

وفرضت على أهل السواد ضيافة من يمر بهم من المسلمين من رسل ومن أبناء السبيل من المهاجرين . وتختلف الروايات فيها بين يوم وليلة وبين ثلاثة أيام ، وفي رواية (١٥) صاعا على كل فرد [٤] . ويبدو أن هذا تدبير مؤقت في ظروف الفتح الأولى ثم رفع لما نظم الخراج . يقول قدامة (وإنما كان ذلك في أول الأمر ثم رفع ، وأراه صار في الخراج الواجب على من يجب عليه منهم [٥] .

وقدر عدد دافعي الجزية بين نصف مليون و (٥٥٠,٠٠٠) [٦] . وتنفرد الحيرة وبانقيا وأليس بوضع خاص في السواد يعود إلى بداية الفتح ،

---

(١) قدامة بن جعفر ، الخراج ، ص ٩٠ أ .

(٢) الأموال ، ص ٥٥ — ٥٦ ، أبو يوسف ، ص ٦٩ ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ٥٧١/١ .

(٣) اليعقوبي ١٧٤/٢ ، وانظر أبو عبيد ، الأموال ص ٦٢ ، أبو يوسف ، ص ٦٩ — ٧٠ .

(٤) أبو عبيد ، الأموال ، ٢١٣ — ٢١٤ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، قدامة بن جعفر ، ص ٩٠ أ ، الطبري ، ٢٤٧٠/١ ، أبو يوسف ، ص ٢٢ .

(٥) قدامة ، الخراج ، ص ٩٠ أ .

(٦) البلاذري ، عن الواقدي ، ص ٢٧١ ، ٥٥٠,٠٠٠ وكذا ياقوت ، ابن خرداذبه المسالك ، ص ١٤ ، وابن حوقل ٢٣٤/١ نصف مليون .

إذ صالحها خالد بن الوليد على مبالغ محددة ، هي جزية مشتركة [1] .

وهذا يذكر بالعهود التي أعطاها الرسول ﷺ لبعض القرى في الجزيرة مثل تيماء وتبوك وأذرح ، والتي فرضت فيها الجزية المشتركة ، وتركت الأرض بيد أهلها بملكية تامة ، ولم يفرض عليها شيء [2] . واعتبرت بنظر الفقهاء أرض صلح وأجازوا بيعها [3] .

والروايات تتباين في تفاصيل ما فرض على كل من القرى المذكورة ، وذلك يعود إلى تداول القرى بين المسلمين والفرس أكثر من مرة ، مما أدى إلى إعادة النظر فيما فرض ابتداء [4] .

ففي حالة الحيرة ، يذكر ابن إسحق والشعبي أن خالدا صالح الحيرة على (٩٠,٠٠٠) درهم [5] ، وفي البلاذري ، عن يحيى بن آدم أن الصلح كان على أساس أن أهل الحيرة ممن تجب عليهم الجزية كانوا (٦٠٠٠) يدفع كل منهم (١٤) درهم وزن خمسة أو (٨٤,٠٠٠) درهم وتساوي (٦٠,٠٠٠) درهم موزون سبعة ، وأعفي ألفا من المرضى المزمنين [6] . ومثل هذه التفاصيل لا تصدق على ظروف الصلح . ويجعل أبو محنف والواقدي الصلح على مائة ألف [7] .

ويبدو أن الروايتين : الأولى والثانية تشيران إلى صلح خالد ، وهناك صلح للمثنى ولعل ابن الكلبي وسيف يتحدثان عما فرض فيه ويجعلان الرقم (١٩٠,٠٠٠) درهم [8] .

---

(١) في كتاب الصلح (جزاء عن أيديهم في الدنيا) انظر الطبري ، س ٢٠٤٥/١ — ٦ ، ٢٠٤٩/١ — ٢١٥٢ .

(٢) (إنما هو شيء عليهم وليس على أرضهم شيء) كما قال الحسن بن صالح . يحيى بن آدم ، ص ٥٢ .

(٣) يحيى بن آدم ، ص ٥١ .

(٤) انظر الطبري ، ٢٠٤٥/١ ، عن سيف حيث يشير إلى صلح المثنى بعد خالد ، ثم صلح سعد ، وانظر اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٤٣ .

(٥) الطبري (ابن إسحق) ٢٠١٩/١ ، وخليفة بن خياط (الشعبي) ص ٨٦ .

(٦) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٤٣ .

(٧) البلاذري ، ص ٢٤٣ ، ويضيف الواقدي ، ويقال ٨٠,٠٠٠ .

(٨) انظر الطبري ٢٠١٩/١ عن ابن الكلبي و ٢٠٤١/١ عن سيف ، وانظر ٢٠٤٥/١ لرواية عن سيف وفيها إعفاء من حبس نفسه للعبادة .

وأخيرا يذكر الواقدي أن سعد بن أبي وقاص جعل الجزية (٤٠٠,٠٠٠) درهم سوى الخرزة بعد أن خرج أهل الحيرة على الصلح ثم أخضعوا [١] .

وفي حالة بانقيا يذكر ابن اسحق أن خالد بن الوليد صالح ابن صلوبا عن بانقيا باروسما على ألف درهم [٢] ، ويجعل ابن الكلبي ما فرض على بانقيا ألف درهم وطيلسان [٣] .

ويذكر الطبري في رواية مشتركة أن خالدا صالح صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف على بانقيا وباروسما (على الجزية والمنعة) على (١٠,٠٠٠) درهم سوى الخرزة (٤ دراهم على الفرد) توزع بينهم حسب القدرة [٤] . ويبدو أن الرواية الأولى والثانية تشيران إلى اتفاق أولي ، والرواية الأخيرة تشير إلى اتفاق تال .

وهناك صنف آخر من الأراضي هي أرض الصوافي وهي أراضي اعتبرت خالصة للمسلمين بعد الفتح . وترد إشارة مبكرة إليها في الصلح بين خالد ودهاقين البهقباذ الأوسط والأسفل [٥] .

ويدخل في الصوافي في رواية سيف (ما كان لآل كسرى ، ومن هرب معهم ، وعيال من قاتل معهم وماله ، وما كان لبيوت النيوان ، والآجام ، ومستنقع الحياة ، وما كان للسكك ، وما كان لآل كسرى) [٦] . ويوضح في رواية ثانية المقصود بالسكك وهي سكك البريد ، ويضيف أراضي من قتل الأرحاء [٧] .

---

(١) البلاذري ، ٢٤٣ ، وانظر تفاصيل الخطوات في الطبري ٢٠٤٥/١ ، اليعقوبي ج ٢ ، ص ٦٤٣ .
(٢) الطبري ٢٠١٧/١ .
(٣) ن . م . ٢٠١٩/١ ، وانظر البلاذري ، ص ٢٤٢ .
(٤) الطبري ٢٠٥٠/١ .
(٥) في الطبري عن سيف ٢٠٥١/١ ، وجاء في كتاب خالد إليهم (وإنا قد أرضيناكم على أموالكم ، ليس فيها ما كان لآل كسرى ومن مال ميلهم)
(٦) الطبري ٢٣٧٢/١ .
(٧) الطبري ٢٤٦٨/١ .

ويورد أبو يوسف رواية عن رجل من بني أسد (لم أر أحدا كان أعلم بالسواد منه) أن عمر بن الخطاب أصفى كل أرض كانت لكسرى ، أو لأهله ، أو لرجل قتل في الحرب أو لحق بأرض الحرب ، أو مغيض ماء أو دير بريد [1] . ويذكر في رواية ثانية (عن الملك بن أبي حرة) أن الخليفة اصفى أرض من قتل في الحرب ، وأرض من هرب ، وكل أرض كانت لكسرى ، وكل أرض كانت لأحد من أهل بيته [2] ، وكل مغيض ماء ، وكل دير بريد [3] . ويورد البلاذري رواية تجعل الآجام ومغايض الماء وأرض كسرى وكل دير بريد وأرض من قتل في المعركة وأرض من هرب ، كل ذلك صوافي [4] . ويختم يحيى بن آدم حديثه عن أرض الصوافي بالقول (وكل أرض لم يكن فيها أحد يمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج) [5] .

يتضح إذن أن أراضي كسرى وأسرته ، وأراضي من قتل أو هرب أثناء الفتح ، وأوقاف بيوت النار والبريد والأراضي التي بقيت دون مالك والآجام ومغايض الماء والأرحاء صوافي .

ولدينا روايتان في غلة الصوافي في السواد زمن عمر بن الخطاب ، واحدة تجعله أربعة ملايين درهم [6] ، وأخرى تجعله [7] سبعة ملايين درهم . ولعل الرواية الأولى تمثل بداية التقدير والثانية ما استقر عليه الوارد

---

(١) أبو يوسف ص ٣٢ ، وترد نفس الرواية عند يحيى بن آدم ، ص ٦٤ .

(٢) بعد ثورة بهرام جوبين بنهاية القرن السادس نقل خسرو برويز أراضي التاج في العراق إلى أقربائه ، وكانت أراضي العائلة المالكة موزعة في أرجاء السواد في أوائل القرن السابع . انظر وانظر الطبري ٢٣٧١/١ ، ٢٥٤٠ .

(٣) أبو يوسف ، ص ٢٣ وترد الرواية نفسها في يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، وفي البلاذري ص ٢٧١ ــ ٢ ، وفي الأموال لأبي عبيد ، ص ٣٩٩ .

(٤) الرواية عن عبد الملك بن أبي حرة ، البلاذري ، ص ٢٧٢ ، وانظر قدامة ، كتاب الخراج ، ص ٨٥ ب ٨٦ أ ، وفي أيام معاوية صودرت أموال معابد النار في فارس ، انظر البلاذري ، أنساب ٤٩٤/١ .

(٥) يحيى بن آدم ، ص ٢٣ .

(٦) وهي عن عبد الله بن الوليد المزني عن رجل من بني أسد ، يقول عنه يحيى بن آدم (لم أدرك بالكوفة أعلم منه بالسواد) ، وأعطى أبو يوسف رأيا مماثلا عنه . يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، أبو يوسف ، ص ٣٢ .

(٧) وهذه عن عبد الملك (أو عبد الله) ابن أبي حرة ، انظر أبو يوسف ، ص ٣٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، البلاذري ، ص ٢٧٢ ، أبو عبيد ، الأموال ص ٣٩٩ .

بعدئذ . وتمثل الأرقام المذكورة وارد صوافي الاستان او البساتين فقط .

وينفرد الطبري بروايات ، عامتها عن سيف بن عمر ، تفيد أن أرض الصوافي اعتبرت فيئا لمقاتلة القادسية ثم للمقاتلة في جلولاء . يذكر سيف أن المسلمين اعتبروا من أقام في السواد بعد الفتح منزلة ذي العهد ، ويضيف (ولم يدخلوا في الصلح ما كان لآل كسرى ولا ما كان لمن خرج معهم .. فصارت فيئا لمن أفاء الله عليه ، فهي والصوافي الأولى ملك لمن أفاء الله) [1] ويقول سيف في رواية أخرى (فتح الله السواد عنوة .. ودعوا إلى الصلح فصاروا ذمة وصارت لهم أرضوهم ، ولم يدخلوا في ذلك أموال كسرى ومن اتبعهم فصارت فيئا لمن أفاءه الله عليه) [2] . فهو يميزها عن بقية أرض السواد ويراها غنيمة لمن قاتل، إذ يضيف : (ولا يكون شيئا من الفتوح حتى يقسم ، وهو قوله (ما غنمتم من شيء) .

ويذكر سيف أن الخليفة أخذ بمبدأ اعتبار الصوافي فيئا للمقاتلة وأقر توزيعها عليهم ، إذ يقول : (كتبوا إلى عمر في الصوافي ، فكتب إليهم أن اعمدوا إلى الصوافي التي اصفاكموها الله فوزعوها على من أفاءها الله عليه ، أربعة أخماس للجند وخمسا في مواضعه الّي . وإن أحبوا أن ينزلوها فهو الذي لهم) . ويورد رواية أخرى تؤكد ذلك فيقول (كتب عمر : أن احتازوا فيئكم فإنكم إن لم تفعلوا فتقادم الأمر يلحج ، وقد قضيت الذي عليّ . اللهم إني أشهدك عليهم فاشهد) [3] .

ويورد سيف كتاب عمر للمقاتلة (بعد جلولاء سنة ١٩ هـ) فيما يخص ما وراء المدائن وفيه : (ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم ، فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمة ، وإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه) [4] .

---

(١) الطبري عن سيف ٢٣٧١/١ .
(٢) الطبري عن سيف ٢٣٧٢/١ .
(٣) ن . م ٤٦٩/١ — ٢ .
(٤) الطبري ٢٤٦٨/١ .

وهكذا اعتبرت الصوافي في المنطقة شرق المدائن فيئا لمقاتلة جلولاء .

ثم يوضح سيف ما حصل بالنسبة للصوافي ، فيقول عن صوافي السواد (فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم ، لأنه كان متفرقا في كل السواد . فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به ، وتراضوا عليه ، فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لأعظم السواد) [1] .

ويبين سيف بالنسبة للصوافي شرق المدائن أن المقاتلة لم يتوزعوا الأرض بينهم لأنهم (رأوا ألا يفترقوا في بلاد العجم ، وأقروها حبيسا لهم يولونها من تراضوا عليه ، ثم يقتسمونها في كل عام ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا ، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء ، كانوا بذلك في المدائن وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة) [2] .

وهكذا يتضح أن الخليفة الثاني اعتبر الصوافي في السواد ، وفي المنطقة شرق دجلة ، فيئا لمقاتلة القادسية وجلولاء ، أي غنيمة ، بعد فصل الخمس لبيت المال ، كما أنه أجاز تقسيمها بينهم ، ولكنهم لم يفعلوا ذلك لتوزع الصوافي في جهات مختلفة ، وربما لاعتبارات أمنية ، فكانوا يعهدون للولاة بإدارتها وبإشرافهم ، ويتوزعون وارداتها فيما بينهم . وهذا الإجراء بدأ والمقاتلة في المدائن ، واستمر بعد إنشاء الكوفة وانتقالهم إليها .

ويبين سيف بعد ذلك أن أهل جلولاء كانوا أوفر حظا من غيرهم في الصوافي لأنهم كانت لهم صواف في المنطقة شرق دجلة إضافة إلى المشاركة في صوافي السواد . ويبين أنه اتفق على (ألا يجاز بيع شيء من ذلك (أي الصوافي) فيما بين الجبل إلى الجبل من أرض العرب إلا من أهله الذين أفاء الله عليهم ولم يجيزوا بيع ذلك فيما بين الناس) . ويستطرد إلى ان بعض من كان يضعف حاله كان يطلب من الولاة قسمة الصوافي ، فيمنعهم جمهور

---

(١) ن . م ١/٢٣٧١ — ٢ .

(٢) الطبري ١/٢٤٦٩ .

المقاتلة ، واقتنع الولاة بعدم البيع مخافة الاختلاف والفتنة [1] . وهكذا يبدو أن الصوافي صارت وقفا لمقاتلة القادسية وجلولاء ، كما يبدو أن الإشارات إلى منع بيع الأراضي زمن عمر إنما تتعلق بأرض الصوافي لإبقائها موردا للمقاتلة وأولادهم [2] .

وجاء عثمان فأقطع بعض الصحابة إقطاعات من أراضي الصوافي [3] . ولعل الخليفة رأى من حقه أن يتصرف بخمس بيت المال من الصوافي [4] ، ولكن المقاتلة لم يرتاحوا لذلك .

ولم ينكر الخليفة حق المقاتلة في أرض الصوافي ، ولكن بدأ اتجاه لتأكيد إشراف الدولة ، فيبدو من رواية لسيف أن عثمان قرر سنة ٣٠ هـ ، وفي مطلع ولاية سعيد بن العاص ، أن يعطي من عاد إلى الجزيرة من مقاتلة القادسية وجلولاء نصيبهم من أرض الصوافي ، وذلك بتحديد ما يصيب كلا منهم وترك لهم بيع أو مبادلة هذه الأراضي بما يعادلها في الثمن في الجزيرة ، وتم ذلك فعلا (عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق) [5] . وقد أفاد من هذه العملية بعض المتمولين مثل طلحة بن عبيد الله والأشعث بن قيس في تكوين ملكيات كبيرة في سواد الكوفة . ومن جهة ثانية شعر المقاتلة الأولون فيما بعد أن أراضي الصوافي تقلصت بإجراءات عثمان وأن فيأهم بالتالي تقلص . وفعلا شكوا إلى عثمان واليه سنة ٣٤ هـ واعترضوا على تصرفه بالصوافي [6] . وكانت مشكلة الصوافي من أسباب الانفجار الذي حصل في مجلس سعيد بن العاص في الكوفة [7] .

---

(١) الطبري ٢٤٦٨/١ .

(٢) انظر الطبري ٢٤٧١/١ ، ويذكر سيف ان عمر بن الخطاب رفض شراء جرير بن عبدالله البجلي لقطعة من الصوافي .

(٣) انظر البلاذري ، ٢٧٢ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ٦٨٩ .

(٤) انظر الطبري ٢٣٧٦/١ عن سيف .

(٥) انظر الطبري ٢٨٥٤/١ ــ ٥ .

(٦) الأغاني (ط . دار الكتب) ج ١٢ ، ص ١٤٢ ــ ٣ ، عن الزهري .

(٧) انظر الطبري ٢٩٠٧/١ ــ ٢٩١٤ (عن سيف) .

واستمرت مشكلة الصوافي ، ومع أن معاوية ربطها ببيت المال وجعل للخليفة حق التصرف بها بما يراه المصلحة [1] فإن مطالبة المقاتلة بها لم تتوقف كما يبدو من محاولتهم الاستحواذ عليها أثناء ثورة ابن الأشعث [2] .

---

(١) انظر اليعقوبي ، تاريخ ، ٢/٢٣٣ ، والصولي ، أدب الكتاب ، ص ٢١٩ .

(٢) انظر أبو يوسف ، ص ٣٢ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٦٤ .

(ب) الجـزيـرة

إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة [1] ، وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري ، في حين أن أبا يوسف يأخذ معلوماته من شيخ من أهل الخبرة له علم بأمر الشام والجزيرة ، ولم يأخذها من حلقة الفقهاء .

وكان فتح الجزيرة بين ١٨هـ و ٢٠هـ ، أي بعد فتح الشام ، ومن قبل عياض بن غنم على رأس مقاتلة من الشام ، وبالتالي كانت الجزيرة تابعة إداريا لجند حمص وقنسرين . ويبدو أن فتح الجزيرة كان بعد وضع خطوط تنظيم الضرائب في الشام على الجزية والخراج .

وقد عقدت سلسلة اتفاقات مع المدن ، وتبدو في جملتها متماثلة . ومع أن أول صلح كان مع الرقة ، فإن المثل الأول للاتفاقات التالية صار صلح الرها إذ كانت مركز المنطقة البيزنطية في الجزيرة [2] .

ويلاحظ ابتداء أن الروايات تتحدث عن فتح مدن الجزيرة صلحا والريف (الأرض) عنوة . فيروي الواقدي (أن عياضا افتتح الجزيرة ، مدائنها صلحا وأرضها عنوة) [3] . ويعدد الواقدي في رواية أخرى مدن الجزيرة

---

(١) انظر أبو يوسف ، ص ٢٣ .

(٢) كانت الجزيرة عند الفتح مقسمة بين الساسانيين والبيزنطيين ، فالمنطقة من رأس العين إلى الفرات ، والسهل جنوب طور عابدين ، كانت بيد البيزنطيين ومركزها الرها ، وكان خط الحدود بين نصيبين ودارا عند حصن سرجة . وكانت نصيبين وما وراءها إلى دجلة لفارس ، وكذلك سهل ماردين ودار إلى سنجار وإلى البرية ، ومركز القسم الفارسي سنجار . انظر أبو يوسف ، ص ٢٢ ، وياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٥٦ ، ج ٣ ، ص ٧٠ .

(٣) البلاذري ، ص ١٧٥ (محمد بن سعد) عن الواقدي عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد .

التي فتحها عياض ، ويذكر أنها فتحت صلحا وأرضها عنوة [١] . وتتكرر الإشارات بنفس المعنى عند الحديث عن فتح الرقة [٢] ، وعن فتح سروج وراس كيفا والأرض البيضاء [٣] . كما أن أبا يوسف (اعتمادا على مصدره) غير واثق إن كان الصلح مع الرها على شيء مسمى أو على الطاقة [٤] . ولعل ما أورده أبو يوسف له دلالة . فالإشارة للفتح عنوة تشعر بأن الضرائب غير محددة ، في حين أنها تكون محددة إن كان الفتح صلحا . وواضح من المصادر أن الجزية في المدن والأرياف كانت واحدة ومحددة ، في حين أن ضريبة الأرض لم تكن محددة كما في السواد ، بل على الطاقة . وبالتالي فإن الحديث عن العنوة والصلح إنما هو صدى لفرض ضرائب محددة أو على الطاقة . ويذكر هنا أن المدن كانت مسؤولة عن إدارة القرى والأرياف المحيطة وعن الضرائب التي تفرض عليها . إذ قال (فأما القرى والرساتيق ، فإن أحدا منهم لم يدع ولم يمتنع ، إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا [٥] .

ولننظر الآن إلى التفاصيل : يقول أبو يوسف ـــ أقدم مصادرنا ـــ (ووضع عياض بن غنم الفهري على الجماجم بالجزيرة على كل جمجمة دينارا ومدين قمحا وقسطين زيتا وقسطين خلا وجعلهم طبقة واحدة) [٦] ، وهي رواية تجعل الجزية بالنقد والطعام ، وتجعلها واحدة على أهل المدن والريف . وهي رواية تشير إلى الفترة الأولى من تنظيم الضرائب .

ويذكر البلاذري أن عياضا صالح أهل الرقة (سنة ١٨هـ) على أن أقر الأرض في أيديهم على الخراج ، (ووضع الجزية على رقابهم ، فألزم كل رجل منهم دينارا في كل سنة ، وأخرج النساء والصبيان ، ووظف عليهم مع

---

(١) ن . م . ص ١٧٥ محمد بن سعد عن الواقدي عن عبد الرحمن بن مسلمة عن الفرات بن سليمان عن ثابت بن الحجاج .
(٢) البلاذري بإسناد جمعي ، ص ١٧٣ .
(٣) ن . م . ص ١٧٥ عن أبي أيوب الرقي المؤدب .
(٤) الخراج ، ص ٢٣ .
(٥) أبو يوسف ، الخراج ، ص ٢٣ .
(٦) الخراج ، ص ٢٣ .

الدينار أقفزة من قمح وشيئا من زيت وخل وعسل) [١] .

وتبدو هذه الرواية مرتبكة ، إذ يرد في نص الصلح الوارد فيها ذكر الجزية فحسب ، وهذا مفهوم ، ولكنه يتضمن شروطا لا ترد في هذه الفترة [٢] . كما أن الخراج لا يرد في نصوص الصلح بل يتصل بالتنظيم بعده .

ويذكر اليعقوبي أن عياضا فتح الرقة صلحا ووضع عليها الخراج على الأرضين وعلى رقاب الرجال (جزيتهم) . ويذكر أن نفس الصلح عقد مع الرها ونصيبين وسروج وسائر مدن الجزيرة [٣] .

ويذكر أن أعثم الكوفي (ت ٣١٤) أن عياض بن غنم صالح بطريق الرقة (على عشرين ألف دينار عاجلة وعلى أنه وضع على كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير .. وعليهم بعد ذلك العشر في مواشيهم ، وعليهم الضيافة للمسلمين إذا نزلوا بهم ثلاثة أيام) ، وأنه عقد نفس الصلح مع الرها [٤] ، كما يبدو من رواياته أن هذا الصلح عمم في الجزيرة [٥] . وهنا ينفرد ابن أعثم بالإشارة إلى أعشار المواشي ، ولعل الإشارة تخص تغلب بالذات [٦] . أما مقدار الجزية فيشير إلى تنظيم تال كما سنرى . ولكن المبلغ العاجل محتمل كسلفة على الجزية .

ولننظر إلى صلح الرها . يذكر البلاذري في رواية بإسناد جمعي أن عياضا صالح أهل الرها (.. على أن تؤدوا إليَّ عن كل رجل دينارا ومدَّي قمح .. وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين) [٧] . وهو صلح يشبه نمط الصلح مع مدن الشام .

---

(١) البلاذري بإسناد جمعي ، ص ١٧٣ ويضيف ، فلما ولي معاوية جعل ذلك جزية عليهم .
(٢) مثل (وعلى ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوسا ولا باعونا ولا صليبا) البلاذري ، ص ١٧٥ .
(٣) اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .
(٤) ابن أعثم ، كتاب الفتوح ، ج ١ ، ص ٣٣٠ .
(٥) ن . م . ج ١ ، ص ٣٣٧ .
(٦) انظر البلاذري ، ص ١٨٢ .
(٧) البلاذري ، ص ١٧٤ ، وانظر رواية داود بن عبد الحميد عن نصر كتاب الصلح فيه .

ويورد الطبري رواية (عن ابن اسحاق) أن عياضا صالح أهل الرها وحران على الجزية — دون تحديد — [1] . ويورد رواية أخرى (عن سيف) أنه صالح أهل حران على الجزية وجعلهم ذمة [2] . في حين يذكر البلاذري أنه صالح أهل حران على مثل صلح الرها [3] .

ويبدو من روايات البلاذري أن صلح الرها صار مثالا للصلح مع مدن الجزيرة فيذكر (في رواية جزرية) [4] أن الرها وحران وسميساط فتحت على صلح واحد ، وأن سروج ورأس كيفا والأرض البيضاء صولحت على مثل صلح الرها ، ومثلها قريّات الفرات وهي جسر منبج وذواتها [5] . ثم يذكر أن تل موزن وآمد وميا فارقين وحصن كفرتوتا ونصيبين ، وطور عبدين وحصن ماردين ودارا صولحت على مثل صلح الرها [6] . وفتحت قردى وبازيدى وارزن على مثل صلح نصيبين (أي مثل الرها) [7] .

وتوفي عياض بن غنم سنة ٢٠ هـ ، وفي نفس السنة عين عمير بن سعد (بن شهيد ابن عمرو أحد الأوس) [8] . وكانت راس العين امتنعت على عياض ففتحها عمير بن سعد ، ثم صالح أهلها (ووضعت الجزية على رؤوسهم على كل رأس أربعة دنانير . ثم فتح عين الوردة) وجعل عليهم الخراج والجزية [9] .

ويبدو أن فتح القسم الشرقي من الجزيرة تم سنة ٢٠ هـ من قبل مقاتلة من العراق عن طريق الموصل [10] .

---

(١) الطبري ٢٥٠٥/١ .
(٢) ن . م ٢٥١٧/١ .
(٣) البلاذري ، ص ١٧٤ عن داود بن عبد الحميد عن أبيه عن جده .
(٤) عن أبي أيوب الرقي المؤدب عن الحجاج بن أبي منيع الرصافي عن أبيه عن جده .
(٥) البلاذري ، ص ١٧٥ .
(٦) ن . م . ص ١٧٥ — ٦ .
(٧) ن . م . ص ١٧٦ .
(٨) ن . م . ص ١٧٦ ، ١٧٨ وما يليها .
(٩) البلاذري ، ص ١٧٧ .
(١٠) البلاذري ، ص ٣٣١ وما يليها .

ويبدو من الروايات السابقة أن عياض بن غنم فتح عامة الجزيرة ، وأنه عقد سلسلة اتفاقات مع مدنها ، ومثالها الأول الرها ، وهي المدينة الأولى . وكان الاتفاق أساسا على الجزية ، دينارا ومدّي قمح على كل فرد . ويحتمل أن بعض المدن طلب منها أن تدفع مبلغا نقديا من الجزية سلفا ، كما حصل مع الرها والرقة حسب رواية ابن أعثم . وهذا ما فعله العرب مع بعض مدن الشام . كما فرضت الضيافة ابتداء لمدة ثلاثة أيام في الجزيرة (١) .

ثم نظمت الإدارة بعد الفتح وفي ولاية عياض ، على غرار الشام بتحديد الجزية وبفرض الخراج على الأرض . وجعلت الجزية دينارا ومدّي قمح وقسطي زيت (وفي رواية (٢) ثلاثة أقساط) وقسطي خل لأرزاق المسلمين ، وفرضت على أهل المدن والريف بالتساوي (٣) .

ومع أن بعض الجزيرة كان يتبع النظام البيزنطي وبعضها النظام الساساني فإن طبيعة الجزيرة الجغرافية ، وبخاصة حالة الماء ، جعلت المسلمين لا يفرضون خراجا محددا كما في السواد بل جعلوه على الطاقة كما في الشام ، ومن هنا الإشارات إلى فتح الأرض (الريف) عنوة ، علما بأن رواية أبي يوسف (وهي تاريخية) لا تشعر بذلك (٤) .

ويبدو أن الخليفة الثاني أعاد النظر في موضوع الجزية على المدن . فيروي البلاذري (عن عمر الناقد عن الحجاج بن أبي منيع .. عن ميمون بن مهران) قائلا : (أخذ الزيت والخل والطعام لمرفق المسلمين بالجزيرة مدة ثم خفف عنهم واقتصر بهم على (٤٨) درهما و (٢٤) درهما ، و (١٢) درهما نظرا من عمر للناس) (٥) . ويفهم من رواية أخرى للبلاذري أن

---

(١) البلاذري ، ص ١٥٢ ، ابن عساكر ، دمشق ، ج ١ ، ص ٥٧٣ .
(٢) عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ٥٧٢/١ وانظر ص ٥٧٣ .
(٣) أبو يوسف ، ص ٢٣ ، البلاذري ، ص ١٧٨ ، عن عمرو الناقد ... عن ميمون بن مهران .
(٤) أبو يوسف ، ص ٢٣ ويلاحظ أن الجزيرة كانت تابعة ابتداء لجند قنسرين وحمص ، البلاذري ، ص ١٣٢ .
(٥) البلاذري ، ص ١٧٨ ، وانظر ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ١ ، ص ٥٧٢ ــ ٣ .

ذلك كان في ولاية عمير ابن سعد (٢٢٢٠ هـ) على الجزيرة [١] . وهذا يفسر فرض جزية أربعة دنانير (الحد الأعلى) من قبل عمير على رأس العين [٢] . ولا يخفى أن فرض الحنطة والزيت على أهل المدن فيه إرهاق ، وهو أيسر على أهل الريف . ويؤكد أبو يوسف ذلك حين يقول : (فأما من ولي من خلفاء المسلمين بعد فتحها فإنهم قد جعلوا أهل الرساتيق أسوة أهل المدائن إلا في أرزاق الجند فإنهم حملوها عليهم دون أهل المدائن . وقال بعض أهل العلم ممن زعم أن له علما بذلك إنما فعلوا ذلك لأن أهل الرساتيق أصحاب الأرضين والزرع ، وأن أهل المدائن ليسوا كذلك) [٣] . واستمر هذا الوضع إلى أيام عبد الملك .

ونشير أخيرا إلى معاملة تغلب (وهم أصحاب حروث ومواشي) ، فهناك روايات عدة تذكر أنهم أنفوا من دفع جزية كجزية الأعلاج (هموا باللحاق بأرض الروم . ففرضت عليهم الصدقة مضاعفة على مواشيهم وزروعهم ، واشترط عليهم ألا ينصروا أولادهم [٤] .

---

(١) يقول البلاذري : ويقال إن عياضا الزم كل حالم من أهل الرقة أربعة دنانير ، والثبت أن عمر كتب بعد إلى عمير بن سعد ، وهو واليه ، أن الزم كل امرىء منهم أربعة دنانير كما ألزم أهل الذهب ، ص ١٧٣ — ٤ .

(٢) البلاذري ، ص ١٧٧ ، وانظر اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .

(٣) أبو يوسف ، ص ٥٣ .

(٤) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٨ ، البلاذري ، ص ١٨١ — ١٨٣ ، وأبو يوسف ، ص ٦٨ .

التنظيمات الماليـــة لعمر بن الخطـــاب

دكتور عبد العزيز الدوري

التعليقات على البحث :

دكتور الحبيب الجنحاني : إن هذه الدراسة لا بد أن تلفت نظرنا وتجعلنا نهتم بها ونبدي بعض الملاحظات . الملاحظة الأولى : هي ما بدأت به الدراسة في الأول وهي أهمية تاريخ مفاهيم الاقتصاد الإسلامي حسب مراحل التطبيق . وهذه النقطة مهمة جداً على ما أعتقد في دراستنا للنظم الإسلامية فقد بدأ الدكتور الدوري أولاً بتعريفنا بعض المفاهيم الاقتصادية فقط من الناحية النظرية ، نظرية الإسلام في الجزية والخراج معروفة ، ولكن المهم أن نعرف كيف تطورت هذه المفاهيم الاقتصادية في المجتمع الإسلامي كيف تحولت أو تطورت هذه المفاهيم حسب المراحل التاريخية من جهة ، وحسب الجهات الجغرافية من جهة ثانية . وتبرز أهمية هذه النقطة خاصة إذا أردنا أن نستفيد من تجربة تطبيق هذه النظم فيما نطمح إليه .

النقطة الثانية : هي سياسة الخلافة الراشدة تجاه قضية الأراضي المفتوحة وخصوصا سياسة عمر رضي الله عنه وقضية الاجتهاد . بودي أن أنطلق من هذه المعلومات الدقيقة المفصلة إلى طرح قضية مبدئية كبرى ، أن نخرج من خلال هذه الدراسة الفنية الدقيقة إلى طرح هذه القضية ، وهي سياسة الخلافة الراشدة ، وخاصة أيام عمر رضي الله عنه ، في الأرض المفتوحة وقضية

الاجتهاد ، فنرى هنا كيف أن المسلمين في صدر الإسلام والصحابة بالدرجة الأولى رضوان الله عليهم ، كيف اجتهدوا عندما طرحت عليهم قضايا جديدة نتيجة الفتوحات . طبعاً انطلاقاً من المبادئ العامة في القرآن والسنة . ولكنهم اجتهدوا لحل مشاكل عصرهم وهذه قضية مهمة جداً . موقف عمر في قضية تقسيم الأرض ، موقف عمر في قضية الأرض المقطوعة ، وحتى الأرض التي قطعها الرسول عليه الصلاة والسلام ولكن صاحبها عجز عن إحيائها فترك له ما يقدر على عمارته وأخذ الباقي هذه اجتهادات كبرى تفتح مجالاً كبيراً في الاجتهادات في حل المشاكل الاقتصادية حين تواجهنا في أي عصر من العصور إنطلاقاً من هذه المبادئ العامة وطبعاً مع شروط معروفة . أشار أيضاً دكتور الدوري في عرضه الشفوي الآن إلى إعادة النظر في دراسة هذا التنظيم الذي قام آنذاك . غير أن هذه القضايا المتشعبة رغم ما كتب عنها سواء من طرف المسلمين أو من طرف غير المسلمين ، فإنها ما زالت تحتاج إلى مزيد من التمحيص والتدقيق ، وخاصة أن هنالك نقطة مهمة جداً ، وهي مدى إفادة هذا النظام من التجارب المحلية التي سبقت الإسلام . إن من الذين يذهبون مثلما أشار دكتور الدوري إلى أن هذا التنظيم في أرض السواد أو في الجزيرة أو في مصر مثلا ، استفاد من التجارب المحلية التي تهم حياة الناس فيما سبق . المهم أن هذه التجارب لا تتناقض مع المبادئ الإسلامية ، وأن الإسلام استطاع أن يصهر هذه التجارب ضمن الرؤية الإسلامية الاقتصادية الجديدة . ولكنه استفاد من هذه التجارب ، وهذه مهمة أيضاً ، من جهة تكشف مرونة الإسلام في مواجهة القضايا العملية في حياة الناس ، ومن جهة ثانية تعطي فرصة إمكانية الاستفادة من تجارب الآخرين ما لم تتعارض مع الأصول الإسلامية المعروفة .

وملاحظة أخيرة هي ملاحظة جزئية ، يقول دكتور الدوري (انطلق عمر في قراره) أعتقد يشير إلى قراره عدم تقسيم الأرض (من مفهوم الأمة الإسلامية) وأنا متفق معه في ذلك وأضيف (ومصلحة الدولة الإسلامية الناشئة) وشكراً .

دكتور معبد الجارحي : الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . في الواقع هذه دراسة أدعو الله أن يجزى كاتبها خيراً فهي دراسة مجهرية . بمعنى أنها تركز على موضوع معين في فترة معينة وتسوق إلينا كل المعلومات التي تتعلق بهذا الموضوع ، وهي لا شك مما يساعد المفكرين على استقراء كثير من النتائج التي يمكن أن تطبق في عصرنا الحاضر . وأحب أن أشير إلى دراسة بنفس الموضوع ولكن ليس بالصورة المجهرية . أعتقد أنه نشرها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، كتبتها الدكتورة كوثر الأبجي عن المبادئ الإسلامية في الخراج . في الواقع مثل هذه الدراسة الأخيرة قد تساعدنا في استنباط المبادئ الأساسية التي نستفيد منها في قضايا التنظيمات المالية القديمة ، في عصر الخلفاء وفي عصر النبي ﷺ ، وخصوصاً بالنسبة لقضية الخراج ، لأن المبدأ الأساسي الذي نخرج به من قضية الخراج ، أن هناك حقاً من المال غير الزكاة ، وأن للحاكم أن يفرض الضرائب وما إلى ذلك ، ولكن هذا المبدأ وحده لا يكفي ، لا بد من مبادئ أخرى . ولكن إذا كان الحاكم له الحق في أن يفرض الضرائب فما هي الضوابط ؟ هل هناك ضوابط تتعلق بما يفرض عليه ، وعاء الضريبة كما يطلق عليه ، سواء أكانت أرضاً أم عقاراً أم أصلاً منتجا أو ما إلى ذلك أو حتى شخصاً حياً كما في حالة الجزية ؟ هل هناك ضوابط فيما يتعلق بالحالة المالية بالشخص المالك لهذا الوعاء الضريبي ؟ ثم بعد ذلك هل هناك ضوابط تتعلق بالخدمات التي تؤديها الدولة مقابل ما تفرضه من ضرائب ؟ كل هذه الأمور يجب أن تستنبط ، يجب أن نستنبطها مما وقع في ماضينا من التراث الإسلامي العريق ، حتى نستطيع أن نترجمه إلى مبادئ أساسية في المالية العامة في عصرنا الحديث ونستفيد منها في هذا الخصوص ، نحن في حاجة إلى أمثال أبحاث دكتور الدوري الذين يستطيعون أن ينظروا في التراث الإسلامي نظرة مالية متخصصة ، وفي نفس الوقت تفهمه الخلفية الفقهية والتاريخية التي ترتبط بالكتابات القديمة عن التراث الإسلامي . والحمد لله رب العالمين .

دكتور فرناس عبد الباسط : بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أنا أؤيد أخي دكتور معبد الجارحي حول اقتراحه بشأن وجود جانب تطبيقي معاصر لهذه الدراسة ، خاصة وأن المسلم في المجتمعات التي تفرض الزكاة ، وضعه أسوأ من وضع غير المسلم حيث يدفع الضرائب بالإضافة إلى دفعه للزكاة ، فلا بد أن يبحث هذا الأمر . وإذا كانت الدولة المعاصرة لا تفرض الخراج على غير المسلم فأعتقد أنه من العدل أن يعفى المسلم من دفع الضريبة ما دام يدفع الزكاة .

دكتور محمد الفاسي : بسم الله الرحمن الرحيم ــ أريد فقط أن أستفيد ، سؤالي للدكتور الدوري كنت أظن أن كلمة (جزية) لفظة إسلامية وأنها ما يفرض على الذميين . مقابل حمايتهم والمحافظة على عقيدتهم ، لكنه استعملها بالنسبة لما يورده السواد إلى الدولة الرومية أي البيزنطية . فهل في اللغة العربية هذه النقطة ؟ ــ هل حقيقة وردت بهذا المعنى العام ، أم هي فقط كما نعلم حتى الآن ، أن الجزية هي خاصة باليهود والنصارى وقد أضافوا إليهم أيضاً المجوس ؟ .. وشكراً .

أستاذ يوسف العظم : بسم الله الرحمن الرحيم ــ الحقيقة أشار الدكتور معبد إلى موضوع الضوابط وقد ورد في المحلى لابن حزم عن ضرورات الفرد في المجتمع المسلم ، ضابط الخدمات للفرد ؛ العمل ، الزوجة ، المنزل ، الكسوة ، الدواء ، التعليم ، الركوبة ، وردت هذه الأشياء في المحلى . ويمكن إضافة بعض الضوابط الأخرى .

الأخ الدكتور فرناس ، قال انه يؤيد الدكتور معبد بينما ذكر عكس ما ذكره الدكتور معبد وهو أنه قال في المال حق غير الزكاة في مال المسلم ، ولا يقال وضع المسلم أسوأ في الدولة الإسلامية . هذا التعبير في ظني لا يرد ، لأن المسلم يسعده أن تكون له دولة إسلامية ولا يضيره أن يؤخذ منه بعد ذلك مال ، لأن مهمته ومسؤوليته في الدولة الإسلامية يفتديها بدمه ، ولذلك كان غير المسلم لا يجاهد ولا يقاتل ولا يقدم روحه . كما يقدم المسلم روحه من أجل إقامة شرع الله في الأرض ، فلا بأس أن يقدم مالاً أكثر أيضاً من أجل الحفاظ

على هذه الدولة وبقائها . ويمكن تسوية الموقف بالطريقة التي أشار إليها ولكن فضل المسلم أحسن بكثير إن قامت له دولة إسلامية . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم ، أشكر الدكتور علي سلامة الصيغة الجيدة والتي تنم عن قدرة طيبة في ناحية لغتنا ، وما أحسن أن يزيد الحق وضوحاً إذا كان في لغة جيدة .

والشيء الثاني في فقرة (ب) من الموضوع قال (إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري) ولي ملاحظة عن كلمة (مثل) وأركز عليها ، عن مثل البلاذري والطبري ، فهل هناك مؤرخ يعتمد عليه الدكتور عبد العزيز ، أقوى مثلا من مثل الطبري . كلمة مثل معناها التقليل من المصدر فأريد من هو الأمثل بصفته أستاذ التاريخ ، ليدلنا على أصدق المصادر لمثل هذا ، إذا عثرنا عليه نطمئن . وشكراً .

دكتور عبد الواحد ذنون طه : بسم الله الرحمن الرحيم . طبعاً بحث الدكتور عبد العزيز الدوري (التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب) هو في قائمة البحوث الكثيرة التي أتحفنا بها الدكتور الدوري عن التاريخ الاقتصادي بالنسبة للدول العربية الإسلامية ، لي نقطة واحدة وهي تأكيد لقول الدكتور الدوري بالنسبة لإعفاء السكان وأهل الذمة من الجزية وأحياناً من الخراج . يعني إضافة للمناطق التي ذكرها الأستاذ الدوري في أذربيجان ، حتى في بلاد الشام أعفى بعض السكان المحليين كالجراذمة مثلاً الذين أعفوا من الجزية نتيجة لإسهامهم في بعض عمليات الفتح وحماية الثغور ، وكذلك عندنا في فلسطين السامرة ، هؤلاء أعفوا أيضاً من الخراج لإسهامهم في مسائل الفتح ، لمساعدتهم للمسلمين وشكراً .

تعقيب دكتور عبد العزيز الدوري : أشكر الإخوة الكرام الذين تفضلوا بإبداء ملاحظاتهم ، والتي لا أجد نفسي في اختلاف معها أبداً ، . وإذا كان لي من تعليق سريع ، أرجع لملاحظة دكتور الجنحاني عن دور الإجتهاد ، وابتدئ بالإشارة إلى معاملة تغلب حين فرضت عليها الصدقة مضاعفة بدل

الجزية ، وهذا مثل قد يكون من الأمثلة البارزة في اجتهاد الصحابة ، في اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

الإشارة التي تفضل بها الدكتور الجنحاني ، قال وهو محق في هذا ، إن الخليفة انطلق من مفهوم الأمة ، ويجب أن نضيف مصلحة الدولة ، هذا صحيح انطلق بدأً بمصلحة الأمة ، ولكنه أخذ الاعتبارات العملية والظروف المحيطة ، ولذلك قلت يراها أمة في حالة جهاد . أنا متفق معه ، ولكن هذه لغتي أحياناً .

أشكر الدكتور الجارحي بإشارته إلى رسالة الآنسة أو السيدة كوثر ، أعترف أني لم أرها ولكن حقيقة صدرت في الفترة الأخيرة دراسات أخرى ، هنالك دراسة لأستاذ يبدو لي أنه قانوني ولكن يبدو أنه متضلع في الفقه ، على كل حال لا بد من الاطلاع على كل ما يصدر في أي وقت .

إن لم أشر إلى ملاحظات بعض الإخوة فلأني لا أجد ما أقوله .

سأل الدكتور الفاسي عن الجزية ، وهو سيد العارفين ، ويعرف الجواب مقدماً ، فالجزية كلمة قرآنية طبعاً وهي عربية ، ولكن أنا استعملت جزية لأنها كانت على الأقل في السواد وفي إيران ، التعبير آرامي ، في الكتابات الآرامية كلمة (جزيت) كانت مستعملة ، وكلمة طسق ، أو تسكى كانت مستعملة لضريبة الأرض ، لذلك يشير بعض المؤرخين إلى الطسق ولا يقولون الخراج ، استعمالا لنفس الكلمة . أما بالنسبة للبيزنطيين فالتعبير الأدق لهم ضريبة ارأس ، وهي توازي الجزية .

الشيخ عبد العزيز الرويس سألني سؤالا كأنه لغوي أو تاريخي . وأفهم أنه لغوي ، أنا أقول من مثل البلاذري والطبري وهما الركنان الأساسيان بالنسبة للثلاثة قرون الأولى للتاريخ الإسلامي ، وأوسع مصادرنا وأهمها . فكلمة مثل لا أقصد بها التقليل من شأنهما أبداً بل بالعكس ، اعتبرتها كأنما هي تنويه وإذا كان هناك معنى أكثر فيجب أن تغير كلمة مثل ، فما كان القصد من كلمة مثل الإقلال ، بل بالعكس . وعلى كل حال شكراً على هذا التنبيه . وشكراً للإخوة مرة ثانية والسلام عليكم .



الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ــ ٤٠هـ)

الدكتور الحبيب الجنحاني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ تونس

الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ـــ ٤٠هـ)

الدكتور الحبيب الجنحاني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـــ تونس

إن الدعوة الإسلامية قد ظهرت في (واد غير ذي زرع) ، وفي المجتمع القرشي المكي الذي اشتهر بالنشاط التجاري ، وليس للنشاط الزراعي فيه كبير شأن ، وللعامل الجغرافي في هذا الوضع أثر بيّن ، ولكن بالرغم من ذلك فإن القرآن الكريم حافل بعشرات الآيات التي تتحدث عن الأرض ، والماء ، والزرع ، والزراع ، داعية الإنسان إلى التدبر في ملكوت الله والتأمل في قدرة خالق هذا الكون ، (وفي الأرض قطع متجاورات ، وجنات من أعناب ، وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[1] ، ويقول تعالى في آية أخرى ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ، والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان ، متشابها وغير متشابه ، كلوا من ثمره إذا أثمر ، وآتوا حقه يوم حصاده ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾[2] ، وجاء في آية أخرى ﴿ الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾[3] ، ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه

---

(١) سورة الرعد ، الآية ٤ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٢ .

ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ﴾[1] ، وغيرها من الآيات العديدة الداعية إلى التدبر في ملكوت الله ، وفي مظهرين بارزين من هذا الكون : الأرض والماء[2].

ونجد في كتب السيرة النبوية أحاديث كثيرة تحث على إصلاح الأرض وخدمتها ، وتعطي العمل الزراعي قيمة كبرى في حياة المجتمع[3]، فقد جاء في مسند عمر بن عبدالعزيز أن ابن شهاب قال : (أرسل إليَّ عمر بن عبدالعزيز ، وهو خليفة فقال : جاء سعد بن خالد بن عمر بن عثمان فقال : يا أمير المؤمنين : اقطعني الشديد ، فإنه بلغني عن رسول الله ﷺ قال : ما من رجل غرس غرسا إلا أعطاه الله من الأجر عدد الغرس والثمر ، وأخذ بنفسي ، أسمعت هذا ؟ قلت : نعم ، وأشهد على عطاء بن يزيد أنه سمعه من أبي أيوب يحدث عن رسول الله ﷺ)[4]، وقد أعطى الرسول ﷺ القدوة في مساعدة الضعفاء على عملهم الزراعي ، وذلك أنه حرص على مساعدة مسلم جديد ليحرر نفسه بعمل يديه في خدمة الأرض ، فقد حدث سلمان الفارسي قال : (...وشغلني الرق ، وما كنت فيه حتى فاتني بدر وأحد ، ثم قال لي رسول الله ﷺ كاتب فسألت صاحبي ذلك فلم أزل حتى كاتبني على أن أحيي له بثلاثمائة نخلة وأربعين أوقية من ورق ، ثم قال رسول الله ﷺ :

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٢١ .

(٢) من هذه الآيات قوله تعالى ﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ﴾ ، الأنعام ، الآية ٩٥ ، ﴿ والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، إن في ذلك لآية لقوم يسمعون ﴾ النحل ، الآية ٦٥ ، ﴿ وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم ﴾ لقمان الآية ١٠ ، ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحي الموتى ، إنه على كل شيء قدير ﴾ سورة فصلت ، الآية ٣٩ ، ﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركا ، فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد ﴾ سورة ق الآية ٩ ــ ١٠ .

انظر في هذا الصدد محاولة حصر لمجمل الألفاظ والكلمات الواردة في القرآن ، والخاصة بالري ، والفلاحة والنبات في كتاب (النبات والفلاحة والري عند العرب) تأليف سعيد اسماعيل علي ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) أما ما جاء في صحيح البخاري عن أبي أمامة الباهلي قوله ، وقد رأى محراثا (سمعت النبي ﷺ يقول : لا يدخل هذا بيت قوم إلا دخله الذل) فقد فسره العلماء ، ولم يحملوه على ظاهره ، انظر في هذا الصدد : الكتاني ، عبدالحي ، التراتيب الإدارية ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٣٤٧هـ ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٤٣ .

أعينوا أخاكم بالنخل فأعانني كل رجل بقدره بالثلاثين والعشرين والخمس عشرة والعشرة ، ثم قال : يا سلمان اذهب ففقر لها فإذا أنت أردت أن تضعها فلا تضعها حتى تأتيني فتؤذني فأكون أنا الذي أضعها بيدي فقمت في تفقيري فأعانني أصحابي حتى فقرنا شَرَبا ثلاثمائة شَرَبة ، وجاء كل رجل بما أعانني به النخل ، ثم جاء رسول الله ﷺ فجعل يضعها بيده ، وجعل يسوي عليها شربها ويبرك حتى فرغ منها رسول الله ﷺ جميعا فلا والذي نفس سلمان بيده ما ماتت منه وَدِيَّة وبقيت الدراهم..)[1].

وتقوم الرؤية الإسلامية إلى العمل الزراعي على تشجيع العمل والاكتساب ، فما يكتسبه الزارع من عمل يديه تصل منفعته إلى الجماعة عامة ، ومصلحة الجماعة تمثل مكانة مرموقة في الرؤية الاقتصادية الإسلامية ، فقد ذهب بعض العلماء إلى تفضيل الاشتغال بالكسب على التفرغ للعبادة ، فقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام : (خير الناس من ينفع الناس) ، وقال : الجهاد عشرة أجزاء ، تسعة منها طلب الحلال)[2] ، وقال : من أحيا أرضا ميتة فهي له ، وليس لعرق ظالم حق)[3] ، مبرزا أهمية العمل اليدوي لاكتساب الحق في الانتفاع بالارض ، فليس من المبالغة في شيء إذا أكدنا هنا على اعتبار الإسلام العمل الزراعي مهنة شريفة ، فقد روي عن أنس : (أن النبي ﷺ لما رجع استقبله سعد بن معاذ الأنصاري فقال : ما هذا الذي أرى بيدك فقال : اثر المسحاة أضرب وأنفق على عيالي فقبّل النبي ﷺ يده ، وقال : هذه يد لاتمسها النار)[4] .

---

(١) ابن سعد ، كتاب الطبقات الكبرى ، ليدن ، ١٣٢١هـ ج٤ ، ق١ ، ص٥٦ ، وانظر أيضا : السمهودي ، نور الدين علي بن احمد ، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧١ ، ج ٣ ، ص ٩٨٩

(٢) انظر في هذا الصدد : الشيباني ، محمد بن الحسن ، الكسب ، دمشق ، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني ، ١٩٨٠ ، ص ٤٨ وما بعدها ، وروى أنس بن مالك قال : (قال رسول الله ﷺ ، سبع يجري اجرهن للعبد وهو في قبره : من علم علما ، أو أجرى نهرا ، أو حفر بيرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مصحفا ، أو ترك ولدا يستغفر له بعدموته) التراتيب ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

(٣) القاضي أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢هـ ، ص ٦٥ .

(٤) التراتيب ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٢ ، وذكر ابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) عن عمر أنه قال : لأن أموت من سعي على رجلي أطلب كفاف وجهي أحب إلي من أن أموت غازيا في سبيل الله) ، نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٣ وما يليها .

وقد اقتفى الخلفاء الراشدون أثر الرسول ﷺ في التشجيع على العمل الزراعي ، وإبراز أثره في حياة المجتمع الاسلامي الجديد ، فقد روي عن معاوية بن قرة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقي ناسا من أهل اليمن فقال : (من أنتم ؟ فقالوا : متوكلون . قال : كذبتم ، ما أنتم متوكلون إنما المتوكل رجل ألقى حبه في الأرض وتوكل على الله) [١] ، وقد أساء البعض فهم نهي عمر المقاتلة من العرب المهاجرين من شبه الجزيرة العربية إلى الامصار الجديدة عن ملكية الارض ، والاشتغال بالزراعة مستنتجين من ذلك احتقار العرب للنشاط الفلاحي . أن عدم تشجيع العرب النازحين إلى البلاد المفتوحة على الاهتمام بالزراعة وقع ضمن سياسة جديدة تهدف إلى جعل العرب أمة للجهاد ، ووضع لهم الأعطيات والأرزاق ليتفرغوا إلى هذه الرسالة الإسلامية [٢] .

ولنحاول الآن التعرف إلى التجربة التاريخية التي عاشها مجتمع صدر الإسلام في مواجهة قضية الأرض [٣] .

إن الدعوة الإسلامية لم تواجه الموضوع في عالم الفعل والتطبيق إلا بعد تأسيس الدولة الإسلامية ، وبداية الفتوحات انطلاقا من غزوات الرسول ﷺ ، فقد صالح بنو النضير سنة ٤هـ الرسول ﷺ على أن يخرجوا من بلده ، ولهم ما حملت الإبل إلا السلاح والآلة ولرسول الله ﷺ نخلهم وأرضهم ، فقد كانت أموالهم له خالصة ، وفي ذلك نزلت الآية ﴿ وما أفاء الله على

---

(١) نفس المصدر .

(٢) راجع : الدوري ، عبد العزيز ، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١ ، ص ٧

(٣) إن اطار هذه الدراسة لا يسمح بالإسهاب في الحديث عن أصول السياسة الإسلامية حول ملكية الأرض ، وبالخصوص عما أحدثه التطبيق من مشاكل معقدة ، ونحيل القارئ في هذا الصدد على المصادر والمراجع التالية : أبو يوسف ، كتاب الخراج ، سبق ذكره ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، بغداد ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ ، الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٩ ، عواد مجيد الأعظمي ، الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام ، بغداد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٧٨ ، محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الاراضي في الإسلام ، القاهرة ، المطبعة العالمية ، ١٩٧٢ ، جمال محمد داود محمد جوده ، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام ، عمان ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ، فالح حسين ، الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ، عمان ، ١٩٧٨ ، الحبيب الجنحاني ، نظام ملكية الأرض في المغرب الإسلامي ، مجلة دراسات تاريخية ، دمشق ، العدد الخامس ، تموز ١٩٨١م .

رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير ﴾ (١) .

أما أراضي خيبر فقد كانت فيئا بين المسلمين ، ومن هنا فقد قدمت مثالا للمسلمين في توزيع أرض الفيء واعتمده الصحابة في المطالبة بتقسيم الأراضي المفتوحة عنوة ، وخصوصا أرض السواد ، وقدمت أيضا مبدأ ذا شأن في فهم نظرة الإسلام إلى الارض ، ألا وهو إعطاء الأولوية للإنتاج ، واستمرار الأرض في عطائها ، واتقاء أي تحول من شأنه أن يعرقل الإنتاج الزراعي ويعطله ، فلما كان المسلمون غير قادرين في هذه الفترة على زراعة الأرض وخدمتها تركت الأرض بأيدي أصحابها الأصليين ، ولهم النصف من كل ما يخرج منها من زرع ، أو ثمر فلما صارت الأموال في يد النبي ﷺ وأصحابه لم يكن لهم من العمال ما يكفون عمل الأرض فدفعها النبي ﷺ إلى اليهود يعملونها على نصف ما يخرج منها ، فلم يزالوا على ذلك حتى كان عمر ابن الخطاب ، وكثر في أيدي المسلمين العمال وقووا على عمل الأرض فأجلى عمر اليهود إلى الشام ، وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم (٢) ، ولكن قبل إجلاء اليهود عن خيبر ، وتقسيم الأرض ، أي من سنة ٧ للهجرة إلى وفاة الرسول ﷺ ، ومدة من خلافة أبي بكر ، وعامة فترة خلافة عمر رضي الله عنهما فقد استمر أصحابها يزرعون الأرض مساقاة بالنصف ، وقد خيروا أي النصفين شاؤوا أو الخرص بأنفسهم ، وترك الخيار لنائب المسلمين . قال أبو يوسف : (حدثنا مسلم الخزاعي عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دفع خيبر إلى اليهود مساقاة بالنصف ، وكان يبعث إليهم عبد الله بن رواحة فيخرص عليهم ، ثم يخيرهم أي النصفين شاؤوا أو يقول لهم : اخرصوا أنتم

---

(١) سورة الحشر ، الآية ٦ .

(٢) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ق ١ ، ص ٨٢ وما يليها . راجع في هذا الصدد : ابن حزم ، جوامع السيرة ، القاهرة ، دار المعارف ، د . ت ص ٢١٣ وما يليها ، ابن هشام ، السيرة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٧ ، ج ٣ ، ص ٣٨٩، ٤٠٤ ، ٤٠٩ ، ٤١١ ، وما بعدها ، ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن ، الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧ م ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٣٥٢ . ونلاحظ هنا أن عدة الذين قسمت عليه خيبر من أصحاب رسول الله ﷺ ألف سهم وثمانمائة سهم برجالهم وخيلهم .

وخيروني ، فيقولون : بهذا قامت السماوات والأرض)[1] .

وصالح أهل فدك على مثل ذلك ، (فكانت خيبر فيئا بين المسلمين ، وكانت فدك خالصة لرسول الله ﷺ ، لأنهم لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب)[2] ، وأخذت قضية الأرض بعدا جديدا في العصر الراشدي بعد فتح أراض شاسعة ، ومناطق زراعية خصبة مثل أرض السواد ، وأرض بلاد الشام ومصر ، وهذا ما أجبر مركز الخلافة على تحديد موقفها من موضوع ملكية الأرض فبرزت أصناف الأرض وبالتالي تنوع في صيغة ملكها واستغلالها ، فهناك الملكية الخاصة ، وهنالك الملكية العامة مثل الصوافي ، فهي ملك للأمة [3] ، شأنها في ذلك شأن الماء والمعادن والوقود والكلأ ، وهنالك ملكية أراضي الفيء ، فقد كانت القبائل ترى أن البلاد التي فتحتها عنوة تعود لها بحق الفتح ، وإن كانت الأراضي لم توزع على الفاتحين ، ولا يرسل منه أي جزء إلى عاصمة الخلافة .

وقد حاول الخليفة عمر رضي الله عنه إرساء قواعد ثابتة لإحياء الأرض الموات بصفة خاصة ، فاشترط أن يكون إقطاع الأرض متوقفا على إصلاحها وزراعتها ، وأن تملك الارض الموات يتوقف على إحيائها لا مجرد تحجيرها ، وان تعطيل الأرض بدون زرع ثلاث سنين يسقط حق المحتجر [4] ، وقد روي عنه قوله : (من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنوات لا يعمرها فعمرها

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٠ .

(٢) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٨٩ .

(٣) حدّث عبد الله بن الوليد عن رجل من بني أسد قال ولم أر أحدا كان أعلم بالسواد منه قال : (بلغت الصوافي على عهد عمر رضي الله عنه أربعة آلاف ألف ، وهي التي يقال لها صوافي الأثمار ، وذلك أنه كان أصفى كل أرض كانت لكسرى ، أو لأهله ، أو لرجل قتل في الحرب ، أو لحق بأرض الحرب ، أو مغيض ماء ، أو دير بريد قال : وذكر لي خصلتين لم أحفظهما ، قال : وحدثني عبد الله بن الوليد عن عبد الله بن أبي حرة قال : أصفى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أهل السواد عشرة أصناف : أرض من قتل في الحرب ، وأرض من هرب ، وكل أرض كانت لكسرى ، وكل أرض كانت لأحد من أهله ، وكل مغيض ماء ، وكل دير بريد . قال : ونسيت أربع خصال كانت للأكاسرة ، قال : وكان خراج ما استصفاه عمر رضي الله عنه سبعة آلاف ألف فلما كانت الجماجم احرق الناس الديوان فذهب ذلك الأصل ودرس ولم يعرف) ، الخراج لأبي يوسف ، سبق ذكره ، ص ٥٧ ، انظر أيضا : الخراج لقدامة بن جعفر ، سبق ذكره ، ص ٢١٧ .

إن هذا النص يثبت أن هناك عملية مسح دقيقة لأرض السواد قد قام بها عمر رحمة الله عليه .

(٤) محمد عبدالجواد محمد ، ملكية الأراضي في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٧٤ .

قوم آخرون فهم أحق بها) ، وهذه الرواية المنسوبة إلى عمر رحمه الله تلفت النظر ، وتدعو إلى التساؤل : هل فكر في نهاية خلافته في إدخال إصلاح جذري على وضع الملكية العقارية ؟

قال عمر بن ميمون : (جئت فإذا عمر واقف على حذيفة وعثمان بن حنيف ، وهو يقول : تخافان أن تكونا قد حملتما الأرض مالا تطيق ، فقال عثمان لو شئت لأضعفت أرضي ، وقال حذيفة لقد حملت الأرض أمرا هي له مطيقة ، وما فيها كبير فضل ، فجعل يقول انظرا ما لديكما إن تكونا حملتما الأرض مالا تطيق ، ثم قال : والله لئن سلمني الله لأدعن أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى أحد بعدي أبدا ، قال فما أتت عليه إلا رابعة حتى أصيب) (١) ، ولقد أولى عمر عناية خاصة للأراضي المفتوحة ، فدقق في ضبط مساحتها ، وأصناف خراجها ، والجزية على العاملين فيها ممن لم يدخل الإسلام ، ويلمس الدارس لسياسة عمر في أرض السواد تقنيات جديدة في أساليب ضبط الأرض ، وضبط أصناف انتاجها ، وما يوظف على كل صنف من الخراج (٢) ، بل نجده يعين عثمان بن حنيف مسؤولا على مساحة السواد ، فلما شكا أهل الكوفة سعد بن مالك إلى عمر سنة ٢١هـ فعزله وولى عمار بن ياسر الصلاة ، وابن مسعود بيت المال ، وعثمان بن حنيف مساحة الارض (٣) ، ويقدم لنا أبو يوسف في كتاب (الخراج) نصين حول سياسة المدينة تجاه أرض السواد أيام عمر رحمة الله عليه ، يوضح النص الأول اجتهاد عمر في الموضوع ، وموقف الصحابة ، أما النص الثاني فإنه يعكس المرحلة الجديدة التي بلغتها دقة ضبط أنواع الجباية الموظفة على الأرض الجديدة ، وعلى العاملين فيها .

---

(١) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٢٤٤ .

(٢) قال أبو يوسف : (فحدثني السري بن إسماعيل عن عامر الشعبي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف الف جريب ، وأنه وضع على جريب الزرع درهما وقفيزا ، وعلى الكرم عشرة دراهم ، وعلى الرطبة خمسة دراهم ، وعلى الرجل اثني عشر درهما ، وأربعة وعشرين درهما ، وثمانية وأربعين درهما) ، الخراج ، سبق ذكره ، ص ٣٦ .

(٣) خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٧ ، ص ١٤٩ .

قال أبو يوسف : (فلما افتتح السواد شاور عمر رضي الله تعالى عنه الناس فيه فرأى عامتهم أن يقسمه ، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك ، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه ، وكان رأي عثمان وعلي وطلحة رأي عمر رضي الله تعالى عنهم ، وكان رأي عمر رضي الله تعالى عنه أن يتركه ، ولا يقسمه حتى قال عند الحاحهم عليه في قسمته اللهم اكفني بلالا وأصحابه ، فمكثوا بذلك أياما حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه لهم : قد وجدت حجة في تركه وإني لا أقسمه ، واستشهد بقوله تعالى : (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، فتلا عليهم حتى بلغ قوله تعالى : ﴿ والذين جاءوا من بعدهم ﴾ ، قال : فكيف اقسمه لكم ، وادع من يأتي بغير قسم ؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه وإقراره في أيدي أهله ووضع الخراج على أراضيهم ، والجزية على رؤوسهم)[1] ، ويبدو أنه أراد أن يذهب أبعد من ذلك في تنظيم الأراضي العامة كما تدل جملته المذكورة عن أرامل أهل العراق .

أما النص الثاني فهو قول أبي يوسف : (وحدثني سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أبي مجاز قال : بعث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عمار ابن ياسر على الصلاة والحرب ، وبعث عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال ، وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأرضين ، وجعل بينهم شاة كل يوم شطرها وبطنها لعمار بن ياسر ، وربعها لعبد الله بن مسعود ، والربع الآخر لعثمان بن حنيف وقال : إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة والي اليتيم فإن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ ومن كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ﴾ والله ما أرى أرضا يؤخذ منها شاة في كل يوم إلا استسرع خرابها قال : فمسح عثمان الأرضين ، وجعل على جريب العنب عشرة دراهم ، وعلى جريب النخل ثمانية دراهم ، وعلى جريب القصب ستة دراهم ، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم ، وعلى جريب الشعير درهمين ، وعلى الرأس اثني عشر درهما وأربعة وعشرين درهما وثمانية

(١) خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٧ ، ص١٤٩ .

وأربعين درهما ، وعطل من ذلك النساء والصبيان ، قال سعيد وخالفني بعض أصحابي فقال : على جريب النخل عشرة دراهم ، وعلى جريب العنب ثمانية دراهم)[1] ، ونميل إلى الاعتقاد إلى أن التنظيم الضريبي الجديد لأراضي السواد قد استفاد من التجارب السابقة في المنطقة ، ولكنه صهرها ضمن الرؤية الإسلامية للأرض خاصة وللسياسة المالية عامة .

وأود قبل التعرف إلى أساليب الزراعة ومشكلة المياه ، وتطور التقنيات الزراعية إبراز الملاحظات التالية :

أولا : إن التطور الديمغرافي في عاصمة الدولة الإسلامية الناشئة : المدينة ، وفي الأمصار الجديدة وما أدى إليه من زيادة الاحتياج إلى المواد الغذائية قد غير النظرة إلى العمل الزراعي ، وجعل المنتوجات الزراعية تصبح بضاعة ثمينة ضمن بضائع الدولة التجارية .

ثانيا : إن الفتوحات الإسلامية قد وفّرت المال من جهة ، واليد العاملة من جهة ثانية لإحياء الأراضي الموات ، ولإدخال أساليب جديدة على النظام الزراعي ، [2] .

ثالثا : يكاد ينحصر النشاط الزراعي في الجزيرة العربية في مرحلة صدر الإسلام :

(أ) في نشاط المزارعين المستقرين في الواحات في الشمال والوسط مثل المدينة ، وخيبر ، وفدك ، ومدائن صالح ، وتبوك ، أو في منطقة اليمن ، والمناطق الخصبة على سواحل البحر الأحمر ، وبحر عمان .

(ب) وفي النشاط الرعوي ، ويشمل تربية الماشية ، والمساهمة

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٣٥ .

(٢) راجع في هذا الصدد :

Waston, Andrew M.,
Agricultural Innovation in the early Islamic World,
Cambridge, Cambridge University press, 1983 .

أيضا في نشاط قوافل النقل ، أي في تجارة القوافل بالدرجة الأولى .

رابعا : كان لنشاط الأسواق الموسمية ، والأسواق اليومية القارة أثر ذو شأن في الحياة الزراعية ، وكانت أسواق المدينة ، والأمصار الجديدة تمثل قطب جذب لهجرة سكان البادية إلى الأمصار من جهة ، وعنصرا حساسا في العلاقة الجدلية بين المدينة والريف من جهة ثانية .

ولا مناص من التساؤل هنا عن السمة الأساسية لاقتصاد الجزيرة العربية خاصة ، ومناطق الفتوحات الجديدة بصفة عامة خلال الفترة التي ندرسها (١ ــ ٤٠هـ / ٦٢٢ ــ ٦٦١ م) ؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه اقتصاد زراعي رعوي بالرغم من أهمية النشاط التجاري ، ولا نغفل عن التلميح هنا إلى أن النشاط التجاري كاد يقتصر في هذه المرحلة على أسواق المدن الرئيسية في الحجاز مثل مكة والمدينة ، وعلى أسواق الأمصار الإسلامية الجديدة .

أما أساليب الزراعة فقد كانت تختلف من منطقة لأخرى حسب المعطيات المناخية ، وكان إنتاج الثمار ، ولا سيما التمور ، وتربية الماشية فتميز بهما الزراعة في منطقة المدينة ، ولكنها كانت تنتج الحبوب ، فقد كثرت الغلال بأراضي المدينة في زمن معاوية ، وكان يحرث بها (مائة ألف وسق وخمسين ألف وسق ، ويحصد مائة ألف حنطة) [١] .

وتشير بعض النصوص إلى أزمة في مراعي المدينة ، وقلة العلف بها لما تكاثر سكانها ، ونزح إليها كثير من العرب ، فقد حدث إبراهيم بن محمد عن أبيه قال : (اتخذ عبد الله بن أبي ربيعة أفراسا بالمدينة فمنعه عمر بن الخطاب ، فكلموه في أن يأذن له ، قال : لا آذن له إلا أن يجيء بعلفها من غير المدينة ، فارتبط أفراسا ، وكان يحمل إليها علفا من أرض له باليمن) [٢] ، فقد كانت الأولوية تعطى لإبل الصدقة ، وخيل المسلمين ،

---

(١) التراتيب الإدارية ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا : السمهودي ، وفاء الوفا ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٩٨٨ .

(٢) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ ــ ١٩٦٩ ، ج ٤ ، ص ٢١٤ .

والمدينة واحة لاتتجاوز أراضيها الخصبة حدودا معينة ، فهي في مقدار نصف مكة ، (وهي في حرة سبخة الأرض ، ولها نخيل كثيرة ، ومياه ونخيلهم وزروعهم تسقى من الآبار عليها العبيد) [١] ، وكانت الزراعة السقوية تعتمد على الآبار وعلى عيون كثيرة تجددت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة ، وتأسيس الدولة الإسلامية ، وما رافقه من تطور سكاني وعمراني ، ومن المعروف أن ملكية النخل كانت تمثل مصدر الثروة الأساسية في المدينة قبل هجرة الرسول إليها ، وكان مخيريق (رجلا غنيا كثير الأموال من النخل) [٢] ، وينقسم نشاط الفلاحين إلى نوعين أساسيين : مباشرة الزراعة في الأراضي المنتجة ، أو تربية الحيوانات ، وإذا بحثنا عن اهتمام سكان المدينة بالذات بالزراعة ، فإننا نجد الأنصار قد شغلتهم الزراعة بالدرجة الأولى ، أما المهاجرون فقد ركزوا جهودهم على التجارة ، ولكنهم لم يهملوا الزراعة ، وللعامل الجغرافي تأثير — دون ريب — في النشاط الاقتصادي لهاتين الفئتين الرئيسيتين من الفئات السكانية في المدينة ، فقد روي عن أبي هريرة أنه كان يقول : (ليقولون ما للمهاجرين والأنصار لا يحدثون بمثل حديثي فسأخبركم أن إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أراضيهم ، وأن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق) [٣] ، وروى البلاذري في (أنساب الأشراف) أن الرسول ﷺ كان يزرع تحت النخل الذي غنمه من بني النضير [٤] ، أو في المناطق ذات الحصون الكثيرة مثل خيبر فإن النشاط الزراعي كان مركزا في الأحزمة المحيطة بالحصون ، وقد تطور النشاط الزراعي نتيجة اتساع مساحات الملكيات الخاصة ، فلم يكن المشار إليه عن دخل معاوية من الإنتاج الزراعي من الأراضي المحيطة بالمدينة يمثل حالة نادرة ، بل تطورت الملكية العقارية لعدد كبير من الصحابة في العصر

(١) ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، دار بيروت ، ١٩٥٧ ، ج ٥ ، ص ٨٢ .
(٢) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٤٠ .
(٣) التراتيب الإدارية ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٤ .
(٤) نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٤٠٧ . وترك عثمان رحمة الله عليه صدقات كان يتصدق بها ببراديس ، وخيبر ، ووادي القرى بلغت قيمتها مائتي ألف دينار ، المصدر نفسه .

الراشدي ، ولا سيما بعد بداية مرحلة الفتوحات ، وقد أوقف بعضهم أراضي شاسعة حبا للصدقة في سبيل الله من جهة ، وخشية أن يكونوا في زمرة الأثرياء الجدد من الصحابة حسب رأينا من جهة أخرى . ورد في مسند أحمد بن حنبل أن الإمام علي قال : (رأيتني وأنا رابط الحجر على بطني من الجوع وأن صدقتي لتبلغ في اليوم أربعة آلاف دينار ، وفي رواية أربعين ألف دينار)[1] ، وهو يعني أراضي أوقفها ، وجعلها صدقة جارية ، وكان الحاصل من غلتها يبلغ هذا القدر ، وروي عن ابن عمر قال : (أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ فاستأمره فيها فقال : أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه ، فما تأمر به ، قال : إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها ، قال : فتصدق بها عمر إنه لا يباع أصلها ، ولا توهب ، ولا تورث ، وتصدق بها في الفقراء ، والقربى ، وفي الرقاب ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل ، والضيف لا جناح على من يليها إن يأكل منها بالمعروف ، ومن يطعم صديقا غير متمول فيها)[2] ، ونذكر هنا ببعض النماذج من الملكية العقارية لبعض الصحابة ، فقد ملك طلحة أراضي بالسراة والقناة ، وكان يزرع على عشرين ناضحا ، وقد باع إحدى المرات أرضا له من عثمان بسبعمائة ألف درهم[3] ، وكان عمرو بن العاص يملك أرضا بفلسطين يقال لها السبع فنزل في قصر له يقال له العجلان[4] ، وترك عثمان عند وفاته ألف بعير بالربذة .

أما القوة المنتجة في الحقل الزراعي فقد كانت تتألف من المزارعين الصغار والرعاة[5] ، ومن العبيد في أراضي كبار الملاكين ، وقد لمحنا إلى

---

(١) نفس المصدر ، ج١ ،

ص ٤٠٧ . وترك عثمان رحمة الله عليه صدقات كان يتصدق بها ببراديس ، وخيبر ، ووادي القرى بلغت قيمتها مائتي ألف دينار ، المصدر نفسه .

(٢) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٢٦٠ .

(٣) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٤٠٥ .

(٤) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٣٧٥ .

(٥) يلوح من بعض النصوص أن عددا من مزارعي منطقة المدينة قد انضموا إلى أهل مصر الثائرين ضد سياسة عثمان سنة ٣٥هـ ، فمن بين الشروط التي اشترطوها عليه ألا يأخذ أهل المدينة عطاء ، فإنما هذا المال لمن قاتل عليه ، =

أثر تدفق الرقيق على المدينة والأمصار في مجال النشاط الزراعي ، وخصوصا في إحياء الأرض الموات ، وتطوير أساليب الري ، وكذلك من أهل الذمة في الأراضي المفتوحة عنوة ، والتي تركت بأيدي أصحابها الأصليين ، ولكننا نجد بين كبار الصحابة من كان يقوم بالعمل الزراعي في ضيعته بنفسه [1] ، كما كان يُكلف أصحاب الأراضي قيمين على أرضهم ، ورعاةً يرعون ماشيتهم ، وبالرغم من تنوع القوى العاملة في الحقل الزراعي ، فإن فئة العبيد تبقى هي القوة الأساسية ، وقد أصبحت تمثل غداة الفتوحات فئة اجتماعية بارزة في مجتمع المدينة ، فقد روي عن عبد الله بن عباس أنه قال : (أعتق العباس عند موته سبعين مملوكا) [2] ، واستعمل سعيد بن عثمان بن عفان الغلمان السغد في حائط له بالمدينة [3] ، وروى ابن شهاب قال : (وفد أبو أيوب الأنصاري على معاوية فقضى حوائجه ثم قال أبو أيوب : (يا أمير المؤمنين لي مال ولا غلمان فيه يقومون به ، فأعطني مالا اشتري به غلمانا..) [4] . وجعل معاوية بن ابي سفيان أربعة آلاف من الرقيق وأسرهم في الخضارم من إقليم اليمامة بنجد لاستصلاحها واستثمارها [5] ، واستخدم ثور بن الصمة القشيري رقيقا للعمل بأرضه الزراعية في ضواحي المدينة ، وغيرها من الأمثلة الكثيرة التي تبرهن بوضوح على الجهد الكبير الذي قامت به فئة الرقيق في تطوير الزراعة الإسلامية في مجتمع صدر الإسلام .

= ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ ، وقد قبل هذا الشرط فتوجه إلى المتجمهرين قائلا : (...إلا من كان له زرع فليلحق بزرعه ، ومن كان له ضرع فليحتلب ، إلا أنه لا مال لكم عندنا ، إنما هذا المال لمن قاتل عليه ، ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ ، قال : فغضب الناس ، وقالوا هذا مكر بني أمية ، الطبري ، ج ٤ ، ص ٣٥٥ .

(١) فقد سمع عبد الرحمن بن أبي إسحق المديني يحدث أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (فقد عليا فقال أين أبو الحسن فقيل ذهب إلى أرض له فقال اذهبوا بنا إليه فوجدوه يعمل فعملوا ساعة معه ثم جلسوا يتحدثون ..) التراتيب الإدارية ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

(٢) أنساب الأشراف ، القسم الثالث ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ، القسم الرابع ، ج ١ ، ص ٦١٧ .

(٤) نفس المصدر ، القسم الثالث ، ص ٥٣ .

(٥) انظر : السيف عبد الله محمد ، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي ، سبق ذكره ، ص ٤٦ وما يليها .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد ذكر بعض النصوص لمهنة الأجير في حقل العمل الزراعي في هذه الفترة ، فلما خرج أبو سفيان ومن معه في غزاة السويق سنة اثنتين للهجرة لقي (رجلا من الأنصار في حرث له ، فقتله ، وقتل أجيرا له كان معه) [1] ، ويبدو أن مفهوم (الأجير) لا يعني هنا العبد ، بل العامل الزراعي الحر الذي يعمل مع صاحب الأرض بشروط (الأجير) حسب المفهوم التقليدي المعروف في تاريخ الزراعة الإسلامية .

ولا مناص في نهاية هذه الفقرة عن النشاط الزراعي من التلميح بإيجاز :

أولا : محاولة الدولة الإسلامية الناشئة التغلب على مشكلة المياه ، وتطوير نظام الري ، فقد كان السقي في المدينة يعتمد على الآبار [2] ، كما أقيمت السدود لتخزين مياه الأمطار ، والاستفادة منها في تحويل أراض بعلية إلى أراض سقوية ، منها سد معاوية بن أبي سفيان على الطريق بين المدينة المنورة ومعدن بني سليم ، وأنشيء عدد من السدود في العقيق لتخزين مياه السيول ، ومن أشهر هذه السدود ذلك السد الذي بني في عهد معاوية بن أبي سفيان شرقي الطائف ، وما زالت آثاره تشهد بعبقرية المهندس الذي شيده ، كما ساهمت العيون مساهمة فعالة في تطور أساليب الزراعة ، واتساع المناطق السقوية ، فقد كان في وادي ساية أكثر من سبعين عينا ، وكان في ينبع مائة عين غزيرة ، واعتنت سياسة الري بحفر العيون اعتناءها بحفر الآبار [3] .

ثانيا : تنوع الإنتاج الفلاحي ، فنجد في طليعة قائمة المحاصيل الزراعية التمور ، وخصوصا في المدينة [4] ، فقد تعددت فيها أنواع التمور

(١) أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ٣١٠ .
(٢) راجع آبار المدينة : السمهودي ، سبق ذكره ، ج ٤ ، ص ١١٣٣ وما بعدها .
(٣) السيف ، الحياة الاقتصادية ، سبق ذكره ، ص ٥٥ ، وما بعدها .
(٤) تشير بعض النصوص إلى ندرة المواد الغذائية ، وتردي مستوى المعيشة في المدينة أيام الرسول ﷺ ، فقد روي =

حتى تجاوزت مائة وثلاثين نوعا ، وكان طعام عامة الناس بالمدينة في عصر الرسول الشعير والتمر [1] ، وقد كان معاوية بن أبي سفيان يجذ من أمواله في المدينة مائة وخمسين ألف وسق من التمور سنويا .

ومن المناطق المجاورة للمدينة والتي عرفت بإنتاجها للتمور القُف ، وهو واد من أودية المدينة ، والصفراء ، والرحضية ، ومن واحات الحجاز التي اشتهرت بإنتاج التمور : وادي القرى ، وفدك ، وتيماء ، والبردان ، وعرفت خيبر بإنتاجها الوفير لأصناف مختلفة من التمور ، واشتهر تمرها المعروف بالصيحاني في الأسواق التجارية ، واشتهرت منطقة اليمامة في إقليم نجد بتصديرها لكميات كبيرة من التمور إلى أسواق الجزيرة العربية ، وخارجها ، ويحتل إنتاج الحبوب المرتبة الثانية في قائمة المحاصيل الزراعية بالجزيرة العربية ، واشتهرت منطقة الحجاز واليمامة بإنتاج الحبوب ، ويبدو أن زراعة الشعير أكثر انتشارا في ضواحي المدينة ، ومن هنا جاءت الإشارة المذكورة إلى أن طعام عامة الناس بالمدينة كان الشعير والتمر ، وكان الموسر منهم يبتاع من الدرمك ما يخص به نفسه [2] .

إن النصوص تشير إلى أن منطقة اليمامة هي التي تمون أساسا مدن الحجاز بالحبوب ولاسيما مدينة مكة ، ومن المعروف في كتب السيرة أن زعيما من زعماء اليمامة : ثمامة بن أثال الحنفي قد أعلن المقاطعة الغذائية ضد قريش بمكة بعد أن اتبع الدعوة الإسلامية فقال : (ولا والله لا تصل إليكم حبة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ، ثم خرج إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئا ، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ ، إنك تأمر بصلة الرحم ، وإنك قد قطعت أرحامنا ، وقد قتلت الآباء بالسيف ، والأبناء بالجوع ، فكتب رسول الله ﷺ إليه أن يخلي بينهم وبين الحمل) [3] .

= عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : (إنا لم نشبع من التمر حتى فتح الله خيبر) ، باقر الصدر ، اقتصادنا ، بيروت ، دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٨١ ، ص ٤٥١ .

(١) أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، سبق ذكره ، ص ٢٧٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٤ ، ص ٣١٦ ، وما يليها .

وعُرفت مدينة الطائف بزراعة الكروم ، وقد أصبح يحول أغلب الإنتاج إلى زبيب في العهد الإسلامي ، (وكان لعمرو بن العاص بستان للعنب بقرية الرهط في الطائف ، يعرش على مليون خشبة ، وكان ينتج كميات هائلة من العنب لدرجة أن سليمان بن عبدالملك لما زاره ورأى بيادر الزبيب مجتمعة في وسطه ظن أنها حرار سوداء)[1] ، ومن المحاصيل الزراعية التي تتحدث عنها كتب الجغرافيين العرب نجد أنواع الخضر والفواكه ، مثل الرمان ، والتين ، والبطيخ ، وغيرها .

ونود الإشارة هنا إلى أن أصنافا من الإنتاج الزراعي قد أصبح يمثل بضاعة ثمينة في أسواق المدن التجارية بالجزيرة العربية ، وفي الأمصار الجديدة نتيجة ارتفاع الطلب للمواد الاستهلاكية بعد التطور الديمغرافي الذي عرفته هذه المدن من جهة ، وبداية دينامية جديدة في حركة الاقتصاد الإسلامي من جهة ثانية ، وهكذا أصبحت الزراعة موردا ثريا من موارد الثراء في مجتمع صدر الإسلام ، فلا غرو إذن أن يولي عدد من الصحابة الملكية الزراعية عناية خاصة .

إن الحديث عن النظام الزراعي في مجتمع صدر الإسلام يطرح بالضرورة موضوع الإقطاع في الإسلام ، وبالرغم مما كتب عنه من المختصين في التاريخ الاقتصادي الإسلامي عربا وأجانب فإنه ما يزال في نظرنا حريا بمزيد من البحث والتمحيص وليس هدفنا هنا معالجة الموضوع بما يستحقه من دقة وتفصيل[2] ، وإنما سنقتصر هنا على الإشارة إلى أبرز ملامحه ، مبتدئين بالملاحظات الأولية التالية :

أولا : إنه من الخطأ فهم مفهوم الإقطاع في المجتمع الإسلامي ، وخصوصا في مجتمع صدر الإسلام بمثل ما يفهم به النظام الإقطاعي الذي عاشه المجتمع الأوروبي ، فهذا يعكس نظاما متكاملاً دعامته الأساسية طبقة

(١) السيف ، الحياة الاقتصادية ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .
(٢) نأمل القيام بذلك بعون الله ضمن مشروعنا عن مفاهيم الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق .

اجتماعية لها مميزاتها المعروفة في التاريخ الأوروبي ، وهي طبقة برزت بعد أن تطور المجتمع الأوروبي ، وأفرزها على انقاض طبقة سابقة ، وقد مهدت هي نفسها في خضم صراع طبقي عنيف لميلاد طبقة اجتماعية جديدة قادت مرحلة تاريخية جديدة من مراحل تاريخ المجتمع الأوروبي ، أما الإقطاع في المجتمع الإسلامي فهو مصطلح فقهي ، ومفهوم اقتصادي يعكس دون ريب تجربة تاريخية معينة عرفها المجتمع الإسلامي [1] .

ثانيا : إن مفهوم الإقطاع في المجتمع الإسلامي عرف معاني وتجارب تطبيقية مختلفة ، باختلاف الزمان والمكان ، فهو إذن ليس مفهوما واضحا وقارا طبق بأساليب موحدة في كل العصور ، وفي مختلف مناطق العالم الإسلامي .

ثالثا : إن للإقطاع في الإسلام شروطا دقيقة وضعت في عصر دولة الرسول ﷺ ، وعصر الخلفاء الراشدين ، ولكن التطبيق تجاوز هذه الشروط ابتداء من المرحلة الثانية في خلافة عثمان رضي الله عنه ، وخصوصا أيام معاوية بن أبي سفيان ، وكان لهذا التجاوز أثر واضح في الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفه صدر الإسلام ، فقد لمحنا قبل قليل إلى أن مفهوم الإقطاع قد تطور واتخذ في التطبيق أشكالاً مختلفة حسب طبيعة النظام السياسي القائم ، وحسب البيئة الجغرافية ، والقاعدة الأساسية التي اتضحت معالمها في عصر النبوة والعصر الراشدي أن الإقطاع يقع من الصوافي ، أو من الأرض الموات التي لم يحييها أحد ، ولا يجوز إقطاع أرض هي على ملك مسلم ، أو معاهد ، ولم تضبط مقاييس إسناد القطائع ، فقد تركت لاجتهاد الإمام [2] ، والأرض المقطعة تكون لعقبة المقطع بخلاف الطعمة

(١) راجع في هذا الصدد : مقال (الإقطاع) في دائرة المعارف الإسلامية ، النسخة الفرنسية ، الطبعة الجديدة ، ليدن ، بريل ، ١٩٧١ ، ج ٣ ، ص ١١١٥ وما بعدها ، (ومع قائمة مطولة للمصادر والمراجع) ، الدوري ، عبدالعزيز ، نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد العشرون ، ١٩٧٠ .

(٢) انظر في هذا الصدد : أبو يوسف ، كتاب الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٧ وما بعدها ، ابن عبد الحكم ، فتوح =

فإنها ترتجع منهم ، ومن الشروط التي وضعها عمر رضي الله عنه ألا ينشأ عن الإقطاع أي ضرر لأحد من المسلمين ، أو لأهل الذمة ، وألا تكون الأرض مما فرض عليه الخراج ، وأن يقوم من تقطع له الأرض الموات بتعميرها ، وإلا استرجعت منه ، فقد روي أن رسول الله ﷺ أقطع رجلا أرضا ، فلما كان عمر ترك في يده منها ما يعمره وأقطع بقيتها غيره(١) .

ويفهم من المصادر القديمة أن ظاهرة الإقطاع بدأت مع إقطاع الخطط في المدن لبناء الدور ، ثم تطور هذا المفهوم ، وكانت القطائع الأولى تلك التي وزعها الرسول ﷺ ، لما قدم من مكة إلى المدينة مهاجرا(٢) ، ثم أقطع أراضي أخرى لعدد من كبار الصحابة ، منهم أبو بكر ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وعمر بن الخطاب ، وفرات بن حيان العجلي ، وغيرهم ، وأقطع أبو بكر عائشة أرضا بالبحرين(٣) ، وأقطع عمر عددا من الصحابة حذرا في ذلك حتى لا يكون الإقطاع سببا للإثراء ، فقد كتب إلى عثمان بن حنيف مع جرير بن عبد الله : (أما بعد فاقطع جرير بن عبد الله قدر ما يقوته لا وكس ولا شطط)(٤) ، وأقطع علي رحمه الله كردوس بن هاني الكردوسية ، وأقطع سويد بن غفلة الجعفي .

وقد كان الإقطاع من أبرز العوامل الكامنة وراء كثير من حركات المعارضة السياسية ، والانتفاضات الاجتماعية عندما وقع تجاوز القواعد التي حاول عمر ملئها ، وأصبح وسيلة إثراء في صفوف الأنصار والأقارب(٥) ،

= مصر وأخبارها ، ليدن ، بريل ، ص ١٣٢ وما بعدها ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال ، القاهرة ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٨ ، ص ٣٨٦ وما بعدها ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، سبق ذكره ، ص ٢٧٥ وما بعدها .

(١) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٤٧ هـ ، ص ٧٨ .

(٢) ياقوت ، معجم البلدان ، سبق ذكره ، ج ٥ ، ص ٨٦ ، ابن سعد ، الطبقات ، سبق ذكره ، ج ٣ ، القسم الأول ، ص ٣٨، ٧٢ ، ٨٩ ، ١٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، القسم الأول ، ص ١٣٨ .

(٤) الطبري ، ج ٣ ، ص ٥٨٩ .

(٥) لعله من الطريف أن نشير هنا إلى أن إقطاع الأرض كان يثير في حينه الشكوك والتساؤلات ، فقد روي عن سيف ، وعن عمرو بن محمد ، عن عامر ، قال : (اقطع الزبير وخباب وابن مسعود وابن ياسر وابن هبار ، زمان عثمان ، فإن =

فقد جاء في رواية عن سحيم بن حفص ، قال : (كان ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب شريك عثمان في الجاهلية ، فقال العباس بن ربيعة لعثمان : اكتب إلى ابن عامر (يعني عبد الله بن عامر والي البصرة) يسلفني مائة ألف فكتب فأعطاه مائة ألف وصله بها ، وأقطعه داره ، دار العباس بن ربيعة اليوم)[1] ، ومن المعروف أن عمر أبقى صدقة الرسول عليه الصلاة والسلام بخيبر وفدك بيده ، ولم يدفعها لغيره ، ثم بقيت بيد عثمان إلى أن اقطعها لمروان فبقيت بيد ولده[2] .

إن الدارس للنصوص الواردة حول موضوع الإقطاع في مصادر التاريخ الإسلامي ، ولا سيما في كتب الخراج والفقه يلمس تباين وجهة النظر في فهم الأحاديث أو الروايات القديمة المتصلة بهذا المفهوم ، ويشعر المرء بمحاولة الفقهاء ، ومصنفي كتب الخراج والأموال التأكيد على تجربة العصر الراشدي ، وخصوصا على الشروط التي يجب أن يتقيد بها الإمام فيما يقطعه من الأراضي لأنهم أدركوا أن الواقع قد تجاوز كثيرا تجربة عصر دولة الرسول ﷺ ، وعصر الخلفاء الراشدين ، فبعد أن روى أبو عبيد القاسم بن سلام الأحاديث المختلفة علق قائلا : (ولهذه الأحاديث التي جاءت في الإقطاع وجوه مختلفة ، إلا أن حديث النبي ﷺ الذي ذكرناه في عادي الأرض هو عندي مفسر لما يصلح فيه الإقطاع من الأرضين ، ولما لا يصلح والعادي كل أرض لها ساكن في آباد الدهر ، فانقرضوا فلم يبق منهم أنيس فصار حكمها إلى الإمام ، وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد ، ولم يملكها مسلم ولا معاهد ، وإياها أراد عمر بكتابه إلى أبي موسى (إن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يجر إليها ماء جزية ، فاقطعها إياه) فقد بين أن الإقطاع لا يكون إلا فيما ليس له مالك ، فإذا كانت الأرض كذلك فأمرها إلى الإمام ، ولهذا قال عمر : (لنا رقاب الأرض)[3] وذهب أبو يوسف هذا المذهب

= يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا منه الخطأ أخطأ ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا) المصدر نفسه .

(١) المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٤٠٤ .

(٢) التراتيب الإدارية ، ج ١ ، ص ٤٠٢ .

(٣) كتاب الأموال ، سبق ذكره ، ص ٣٩٣ وما بعدها .

فيقول : (فأما القطائع من أرض العراق فكل ماكان لكسرى ومرازبته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد)[1] ، فالإقطاع ـ إذن ـ من أرض الصوافي ومن الأرض الموات ، ولا يجوز الإقطاع من أرض الخراج كما تم ذلك فعلا بعد عصر الخلافة الراشدة ، والإقطاع هو السماح للفرد باستثمار الأرض المقطعة ، ولا يكتسب صفة التملك إلا بسبب العمل ، فهو ـ إذن ـ ليس عملية تمليك في الأساس ، ولم يعتبر الإسلام الإقطاع سببا لتملك الفرد المقطع المصدر الطبيعي الذي أقطعه الإمام إياه لأن هذا مما يحرفه عن وصفه أسلوبا من أساليب الاستثمار وتقسيم الطاقات العملية[2] .

وقد لمحنا قبل قليل إلى تطور مفهوم الإقطاع ، وتعدد أصنافه فبرز نوعان منه : إقطاع لتمليك ، وإقطاع استغلال ، وصنفت الأرض مقطعة إلى ثلاثة أقسام : موات ، وعامر ، ومعادن ، وقسمت أراضي الموات والأراضي العامرة إلى أقسام ، ثم ظهر الإقطاع العسكري في مرحلة متأخرة عن صدر الإسلام ، واختلف أئمة المذاهب في كثير من تفاصيل ظاهرة الإقطاع[3] وقد تحولت إلى ظاهرة بارزة في المجتمع الزراعي الإسلامي تجاوزت أبعادها الحياة الاقتصادية فأصبحت أساسا متينا من أسس النظام السياسي والعسكري .

إن هذه الدراسة الموجزة عن بعض جوانب الحياة الزراعية في مجتمع صدر الإسلام تقيم الدليل مرة أخرى على أهمية دراسة المجتمع الزراعي الإسلامي ، وما يرتبط بذلك من مزيد التعرف إلى العلاقة الجدلية بين المدينة والريف ، وأبعاد هذه العلاقة في المستوى الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والعسكري أيضا .

إن معلوماتنا عن المدينة الإسلامية في ازدياد مطرد بفضل الدراسات الجديدة ، وتكاد تكتمل الصورة ، أما معرفتنا بالريف الإسلامي فما تزال محدودة ، ولذا فإن الرؤية الشمولية المتكاملة لمراحل تطور المجتمع الإسلامي تبقى تعاني من الضبابية ، والثغرات مالم يقطع البحث التاريخي خطوة نوعية جديدة في مجال دراسة المجتمع الزراعي العربي الاسلامي .

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٢) باقر الصدر ، اقتصادنا ، سبق ذكره ، ص ٥١١ .

(٣) راجع في هذا الصدد : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

المصادر والمراجع*

ــ **البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر :**

أنساب الأشراف ، الجزء الخامس ، تحقيق قوتين ، القدس ، ١٩٣٦ ، القسم الثالث ، تحقيق عبد العزيز الدوري ، بيروت ، دار النشر فرانز شتاينر ، القسم الرابع ، الجزء الأول (بنو عبد شمس) تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار النشر فرانز شتاينر ١٩٧٩ ، الجزء الأول ، تحقيق محمد حميد الله ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .

ــ **نفس المؤلف :**

فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، د ت .

ــ **الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير :**

تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ ــ ١٩٦٩ .

ــ **ابن سعد محمد كاتب الواقدي :**

كتاب الطبقات الكبرى ، تحقيق إدوارد سحاو ، ليدن ، بريل ، ١٣٢١هـ .

ــ **ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم :**

الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦٥ ــ ١٩٦٧ م .

---

* نظراً لأن عدد المصادر والمراجع المذكورة هنا محدود ، لم نر ضرورة ترتيبها حسب الحروف الهجائية ، بل قدمنا المصادر ، ثم المراجع العربية فالمراجع الأجنبية .

ـــ **خليفة بن خياط :**
تحقيق أكرم ضياء العمري ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ١٩٧٧ ، (الطبعة الثانية) .

ـــ **أبو حنيفة الدينوري ، أحمد بن داود :**
الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٠ م .

ـــ **ابن قتيبة الدينوري ، أبو محمد عبد الله بن مسلم :**
الإمامة والسياسة ، القاهرة ، مكتبة المصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٣ م ، (الطبعة الثالثة) .

ـــ **المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي :**
شذور العقود في ذكر النقود ، تحقيق محمد السيد علي بحر العلوم ، النجف ، المكتبة الحيدرية ، ١٩٦٧ (الطبعة الخامسة) .

ـــ **ابن عبد الحكم ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله :**
فتوح مصر وأخبارها ، تحقيق شارل تواري ، ليدن ، بريل ١٩٢٠ .

ـــ **الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن عبدوس :**
كتاب الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا ، إبراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شلبي ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٨ م .

ـــ **القاضي أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم :**
كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢هـ (الطبعة الثانية) .

ـــ **قدامة بن جعفر :**
الخراج وصناعة الكتابة ، تحقيق محمد حسين الزبيدي ، بغداد ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ .

ـــ **ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك :**
سيرة النبي ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٧ .

ـــ **ابن سلام ، أبو عبيد القاسم :**
كتاب الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨ .

ـــ **أبو يعلى الفراء الحنبلي ، محمد بن الحسين :**
الأحكام السلطانية ، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٦ ، (الطبعة الثانية) .

ـــ **الماوردي** ، أبو الحسن علي بن محمد :
الأحكام السلطانية ، القاهرة ، مطبعة الوطن ، ١٣٩٨هـ .

ـــ **الشيباني ، محمد بن الحسن :**
الكسب ، دمشق ، نشر عبد الهادي حرصوني ، ١٩٨٠م .

ـــ **السمهودي** ، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ، بيروت ، دار احياء التراث العربي ، ١٩٧١م .

ـــ **ابن أبي الحديد :**
شرح نهج البلاغة ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٦م .

ـــ **عبد الحي الكتاني :**
التراتيب الإدارية ، بيروت ١٣٤٧هـ .

ـــ **الدوري ، عبد العزيز :**
مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١م . (الطبعة الثانية) .

ـــ **نفس المؤلف :**
مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٩م .

ـ **الجنحاني ، الحبيب :**
المغرب الإسلامي : الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، تونس ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٨م .

ـ **نفس المؤلف :**
دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٠م .

ـ **فالح ، حسين :**
الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ، عمّان ، مطابع دار الشعب ، ١٩٧٨م .

ـ **جودة ، جمال محمد داود :**
العرب والأرض في العراق ، عمّان ، الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٧٩م .

ـ **الأعظمي ، عواد مجيد :**
الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام ، بغداد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٧٨م .

ـ **السيف ، عبد الله محمد :**
الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .

ـ **إسماعيل علي ، سعيد :**
النبات والفلاحة والري عند العرب ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٣م .

ـ **باقر الصدر ، محمد :**
اقتصادنا ، بيروت ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١م .

– **دانيل دينيت :**
الجزية والإسلام ، ترجمة فوزي فهيم جاد الله ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٠م .

– **محمد عبد الجواد محمد :**
ملكية الأراضي في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

– **النقشبندي ، ناصر السيد محمود :**
الدرهم الإسلامي ، الجزء الأول ، بغداد ، مطبوعات المجمع الملكي العراقي ، ١٩٦٩م .

– **موريس لومبار :**
الإسلام في فجر عظمته ، ترجمة حسين العودات ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٩م .

- Maurice Lombarde : Espaces et reseaux du haut moyen age, Paris La Haye, Moutony, 1972 .
- Maurice Lambarede : Monnaie et Histoire d'Alexandre a Mahomet, Paris, La Haye, Moutony, 1971 .
- X.De Planhol : Les fondements geographiques de l'Empire Ottomen , Paris, Bondas, 1970 .
- Robert Mantran : L'expansion Musulmane, Paris, P . U . F., 1969 .
- Claude Cahen : L'Islam des Origines au debut de l'Empire Ottomen, Paris, Bondas, 1970 .
- Maxim Rodinson : Islam et Capitalisme, Paris, 1966.
- Hichem Djait : Kufa aux deux premiers siecles de l'Hegird, These pour le Doctorat d'Etat Es - Lettres, Universite de Paris - I, 1981 .
- Watson, Andrew M., Agricultural Innovation in the early Islamic World, Cambridge University Press., 1983 .
- Schmuker, Werner, untersuchungen zu einigen wichtgen bodenrecht - 1 inchen Konseqenzen der islamichen eroberungsbewegung, Oriental, Seminar, Bonn, 1972 .

- E.I.Nouvelle Edition, Layde - Paris, Brill - Maison Neuve, 1960 .

ــ **وحيد رأفت** : القانون الإداري ، طبعة ١٩٣٨م .

المجـلات والدوريـات :

١ ــ مجلة دراسات كلية التربية ، الرياض .
٢ ــ مجلة المسلم المعاصر ، الكويت .
٣ ــ مجلة منبر الإسلام ، القاهرة .

ــ المؤتمرات والندوات :

١ ــ مؤتمر رسالة المسجد ، المملكة العربية السعودية .
٢ ــ ندوة الإدارة في الإسلام ، جمهورية مصر العربية .

المراجــع الأجنبيــة :

- Fayol, Henri : Industrial and General Management, Londen. 1949 .
- Simon, H.A.,Smithburg, D.W., Thompson. V.A:Public Administration, New York 1962 .
- Srivastva, Suresh : Behavioural Sciences in Management. London. 1967 .
- Taylor, F.W : The principles of Scientific Management New York. 1911 .
- Urwick, L.: The Elements of Administration. London 1947 .
- Waldo, Dwight : Ideas and Issues in public Administration New York 1953.
- Weber, Max : The Theory of Social and economic organization. Translated by A.M. Henderson and Talcott parsons New York 1947 .

الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشـدين

دكتور الحبيب الجنحاني

التعليقات على البحث :

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله . وبعد :

بدوري أشكر الدكتور الجنحاني على هذا التلخيص لمقاله حول الزراعة ، وإن كان لي ملاحظة بالنسبة للأحاديث . الأصل أن ما يروى عن النبي ﷺ يحتاج إلى من يتثبت من صحة ما ينقل . فحديث الجهاد عشرة أجزاء ... إلخ هذا غير صحيح ، ولعل سعادة الدكتور لم يرجع إلى الأصول المعتمدة ، وحديث تقبيل الرسول ﷺ ليد سعد ، لا أدري أيضاً من أين استقاه ، ان كان من طبقات **ابن سعد** وغيره ، فهي لا يعول عليها في الأحاديث التي ترفع إلى النبي ﷺ .

بقي موضوع المواطن الزراعية في جزيرة العرب . فلا شك أنه نسي اليمامة . فاليمامة كانت منطقة زراعية ، وقصة ثمامة حينما أسلم وتعهد ألا يصل إلى قريش ، حبة حنطة معروفة وكان في السابق إلى قرب البعثة الإسلامية أنهار جارية في وسط اليمامة ثم بمشيئة الله توقفت هذه الأنهار الجارية في اليمامة وتغنى بها الشعراء بأن بها أنهاراً جارية ، وبقيت بقية آثار لا تزال فيها مياه عظيمة في اليمامة .

الناحية الأخيرة : الشروط في الإقطاع ، الحقيقة أن النبي ﷺ لم يضع شروطا حول الإقطاع ، بتاتاً ، وإنما أقطع هو ، أقطع الزبير حُضيْر غرسه ، وأقطع بلال بن الحرث المزني ، وأقطع الكندي الذي جاء إلى المدينة وغير ذلك . فلم يضع رسول الله ﷺ شروطا وإنما الذي ألزم به ثلاث سنوات عمر رضي الله عنه ، ولا شك في أن سنة عمر سنة مرضية وأمر النبي عليه الصلاة والسلام ، بالاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين ، وبالنسبة لتجاوز الإقطاع في عهد عثمان ، ما كان بودي أن يثير سعادة المحاضر هذه النقطة ، عثمان خليفة راشد وهو لم يتجاوز رضي الله عنه شيئاً وإذا فرض أنه غلط بعض الولاة التابعين له رضي الله عنه ، فليس هذا من تجاوز عثمان ، وأما الإقطاع في أموال الآخرين فلا يعرف أن عثمان رضي الله عنه أخذ مال أحد وأقطعه لأحد ، وإنما قد يفهم أحد من التلخيص الخاطف أن هذه التجاوزات يدخل فيها أخذ مال أحد لأحد ، والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد .

دكتور الدوري : في هذا البحث الصلة وثيقة بين الفكر والتطبيق ، وهذه الصلة وثيقة منذ أيام الرسول ﷺ أعتقد أن الموضوع يستحق كل اهتمام ومتابعة ، أود أن وأؤكد على نقطة أشار إليها الدكتور وهي عدم قياس الإقطاع في الإسلام ، بالإقطاع الغربي . هناك طبعاً سوء استعمال كلمة (إقطاع) ترجمت في وقت ما عن اللغات الأجنبية وصار اللبس عن طريق الاستعمال ، ولكن الفكرة هي الأساس . إن قياس التطورات التي تحدث أو المؤسسات التي كونت في المجتمع الإسلامي بمقاييس التطورات التي حدثت في الغرب ، في أوروبا ، كمنهج ، هذا مقياس خاطئ أساساً . وباعتقادي أن الذي روج له الغربيون في فترة كانوا يظنون أو يؤكدون أن العالم كله تابع لهم أو تابع للغرب وللمؤسسات الغربية . على كل حال ، الغربيون صاروا يتراجعون عنه ولكن لا تزال آثاره بينة فيما بين الدارسين . ولذلك أحببت أن أتخذ هذه الإشارة ، لتأكيد هذه الناحية . قضية إقطاع أرض الخراج فقط أردت أن أشير إلى أن إقطاع أرض الخراج يعتبر تجاوزاً كما تفضل الدكتور الجنحاني وأشار ، ولكنها لم تحصل إلا أيام تسلط المرتزقة الأتراك المماليك في القرن الثالث الهجري ، أما ما قبل هذا فلم يكن تجاوزاً .

في اعتقادي هذه نقطة يحسن أن ذكرها ، ولذلك لم تؤد من ناحية المفهوم أو من الناحية النظرية وحتى من ناحية التطبيق إلى ملكيات دائمة إلا في حالات قليلة وباعتقادي لم تستمر لأكثر من جيل . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم ــ أشكر الدكتور على طرح هذا الموضوع الذي يعتبر من التحولات الحضارية للإسلام بمعنى أن فيه غالبية من الصحابة كانوا من الأعراب وتحولوا إلى الزراعة ، ومن بين أولئك كثير وكانوا يتغنون بالبعد عنها ، بالبعد عن الزراعة . وكان عباس السلمي ، يقول :

لا يغرسون فسيل النخل وسطهم ولا تخابروا في مشتاهم البقر .

وحصل تحول بعد هذا عندما كان المعلى المخزومي يوصي ابنه كما ذكره ابن حِبَّان . فقال يا بني : اعلم أن اقتناء الزرع خير من اقتناء **الضَرع** . هذه محاولة أذكرها على سبيل المثال ، لكن تبقى مناقشة الدكتور في مسألة الآثار كما قال ، الشيخ صالح ، مسألة قول عمر ، إذا ترك الأرض ثلاث سنوات لم يزرعها استرجعت منه هذا ليس بصحيح ويحمل إذا كان صحيحاً ، على أساس التخلي ، التخلي عن الملكية ، ورفع اليد عنها ، لا على أساس أن يتركها لكي تخصب . إن الأرض تخصب بالشمس والهواء ، ونحن زراع ونعرف هذا جيداً فإذا تركها لهذه العلة أو لعلة أخرى ، فلا يصح أن تؤخذ من يده ولو تركها ثلاث سنين ، وإن تركها لعجز أيضاً و لم يتخل فإنها يجب أن تكون في ملكه لأن الإسلام لا يريد أن تؤخذ أرض من أحد هو صاحبها لأنه عاجز وتعطيها لأحد يزرعها ولكن يحمل قول عمر على أساس التخلي عنها، مع شكري الجم للدكتور فهذا البحث يعطينا ترسيخاً للنواحي الحضارية التي يسير عليها الإسلام ويرتزق منها الإنسان وخير ما أكل الإنسان من كسب يده ، والرسول ﷺ يقول : كما جاء في معنى الحديث : إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها وهذا حديث صحيح . إذن أشكركم مرة أخرى . والسلام عليكم .

دكتور محمد سليم العوّا : بسم الله الرحمن الرحيم — أود أن أتحدث إلى نفسي وأخواني عن ملاحظة منهجية ، فالأخ الدكتور الجنحاني أشار في نهاية بحثه إلى ضرورة تكثيف الدراسات حول الريف في المجتمع الإسلامي ، بعد أن تراكمت لدينا المعلومات حول المدنية الإسلامية ، الواقع أن هذه الدعوة يجب أن تجد استجابة واسعة النطاق ، ليس دراسة ريف في الإسلام فحسب وإنما إعادة دراسة معلوماتنا المسلمة عن تاريخ الإسلام كله . تاريخ الإسلام الاقتصادي ، وتاريخ الإسلام المدني ، والحضاري والتاريخ الإسلامي السياسي ، والقانوني ، لأن الباحثين العصريين في عصرنا الحاضر معظمهم ، إن لم يكن كلهم ، يدور في إحدى دائرتين ، دائرة الأخذ من كتبنا العربية الإسلامية القديمة دون نظر إلى السند ولا تمحيص فيما يأخذه أصحيح هو أم غير صحيح ، وعلومنا قائمة على الإسناد فكل أثر أو رواية تاريخية كانت أم لغوية أم فقهية ليس لها سند من الرواة الموثوقين لا يُعتدُ بها . هذه قاعدة يجب أن تنطبق في جميع العلوم وليس في علم الحديث فقط ما دمنا نبحث عن وقائع حدثت ، يجب أن نتثبت من أن هذه الوقائع حدثت على النحو الذي تروى به . والصنف الآخر من الباحثين ، يتلقف ما يقوله علماء الغرب عنا ، وينقله إلينا على أنه مسلمة من المسلمات ، وكلا المنهجين في البحث غير سليم ، والمنهج الذي يجب أن نتواصى به في مثل هذه اللقاءات العلمية المباركة هو منهج السند في تمحيص الأحوال والأخبار والتحري عن دقتها ، إنهم حتى نقدوا النصوص من حيث متونها وليس فقط من حيث أسانيدها ، نقدوا الروايات من حيث متونها ، فأنا أدعو أخواني ونفسي إلى هذا المنهج وأذكرهم به لأنه هو العاصم من الوقوع في أحكام غير صحيحة لأنها مبنية على روايات أسانيدها غير صحيحة .

وشكراً سيدي الرئيس .

تعقيب دكتور الجنحاني :

الأخوة الكرام والزملاء ، بعض ملاحظاتي ، ملاحظات إثراء وتكملة لما قبل ، والموضوع يحتاج إلى نقاش ، الشيخ صالح أثار قضية إقليم اليمامة ، واليمامة عزيزة علينا جميعا وعلى الشيخ صالح ، أشرت في النص وسميتها بلغة عصرية

مقاطعة غذائية ، ما نعرفه اليوم بالمقاطعة الغذائية هو ما قام به ثمامة بن أثال ضد كفار قريش في مكة حين منع عنهم الحبوب إلى أن أذن الرسول ﷺ بذلك فعلاً اليمامة كانت منطقة زراعية وحتى من الأشياء غير المعروفة أن بعض الناس يعتقدون أن إنتاج التمور كان في منطقة الحجاز وخيبر وغيرها والمدينة ، لكن أيضاً اليمامة كانت لها تمور مشهورة تصدر إلى مدن الجزيرة ، وخارج مدن الجزيرة . فعلاً ، ولكن اشتهرت بالخصوص بإنتاج الحبوب والحنطة .. إلخ ...

وبالنسبة لما ذكره الشيخ عبد العزيز الرويس ... أنا متفق معه فيما ذكره عن الشروط في الاقطاع ، لم يضع الرسول ﷺ شروطاً لهذا فعلاً ، ولكن ، الحديث عن تجربة صدر الإسلام والعصر الراشدي . وأنا أعتقد شخصياً أن اجتهادات الخلفاء في هذا ، مهمة جداً وهذا ما أردت أن أشير إليه .

بقيت نقطة ، بودي طرحها ، وهي قضية منهجية وأثيرت في بحث دكتور فهد ، قضية النصوص ، وهذه قضية كبرى ،طبعاً نحن نعرف أنه بالنسبة للحديث الشريف هنالك علم مستقل ، لكن المصادر الأخرى وما أشرت إليه في خلافة عثمان عليه رحمة الله ، مروي عن الطبري .قضية كبرى فعلا لكن هنا مجال فيها . إننا نواجه مشكلة كبرى في استقاء ما يسمى بنقد المصادر بالنسبة للحديث هنالك عمل كبير أنجزه أسلافنا رحمهم الله . لكن بالنسبة للمصادر الأخرى توجد مشكلة كبيرة تعترض المؤرخ اليوم ، مصادر كتبت بعد قرنين من الأحداث وبعد ثلاثة قرون ، وهي المصادر الوحيدة التي يمكن أن نستقنى منها ، وأنا من الذين يتهمون النص ولكن في نفس الوقت مصادرنا شحيحة وبخيلة في هذه المصادر ، فالمشكلة منهجية جديرة طبعاً بالبحث . أنا أثرت هذه القضية وأقول في هذه المرحلة ، نتحرى بالنسبة للحديث ، أما بالنسبة للمعلومات الأخرى نستعمل جميع المصادر مع المقارنة بينها مع معرفة ميول المؤلف .

الأستاذ عبد العزيز أشار إلى نقطة ، قضية الإقطاع ، بعض المذاهب تتجه إلى أن الإقطاع لا يفيد التمليك والإقطاع استغلالي في أغلب الأوقات ، فإن كان هذا قادراً على تعمير الأرض خلال ثلاث سنوات باستغلالها وإنتاجها تترك له ،

وفي كثير من الأحيان لا يفيد التمليك .

وألتقي مع الدكتور العوّا في ندائه ، ولي حيرة دائمة في قضية المشاكل المنهجية ، وهناك مشكلة أساسية يجب أن نعترف بها وهي المشكل المنهجي ، ولا بد أن نفكر في هذه القضية لأن هنالك كثيراً من الجهود الجيدة والطيبة التي تبذل لكن نظراً لضبابية المنهج أو الخلل في المنهج هذه الجهود لا تؤدي إلى نتائج واضحة . وهي قضية مطروحة على المفكرين المسلمين اليوم وخاصة في مستوى الجامعات بخصوص المنهج ، والمشاكل التي تعيشها الجامعات في الأقطار العربية ، مأساة كبيرة وهي مأساة المنهج ، والتدهور الذي أصيبت به الجامعات العربية ، وأعرف هذا عن كثب في كثير من الجامعات وهنالك أسباب كثيرة ولكن من بينها مشكلة المنهج . وشكراً .

النظم العسكرية
نشأة الجيش النظامي في الإسلام وتطوره
حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي

الدكتور فاروق عمر فوزي
جامعة بغداد ــ بغـداد



النظـم العسكريـة
نشأة الجيش النظامي في الإسلام
وتطوره حتى منتصف القرن الثالث الهجري

الدكتور فاروق عمر فوزي
جامعة بغداد ـــ بغداد

إن هدف البحث مناقشة الفرضية القائلة بأن الجيش العباسي هو أول جيش نظامي في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ، وإبراز عناصره المختلفة التي ظلت حتى نهايات القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي مكونة في غالبيتها من عناصر عربية أو مستعربة .

ففي صدر الإسلام وردحا من العصر الأموي كانت الأمة كلها مقاتلة حين يدعو داعي الجهاد أو يهدد الدولة خطر أو فتنة داخلية ، وكان كل قادر على حمل السلاح ومسجل في ديوان العطاء يهب للانخراط في الحملة العسكرية . أما بعد نشوء الخلافة العباسية فقد بدأت خطة جديدة لتكوين نواة جيش نظامي من الجند المحترفين الذين لم يكن لديهم عمل آخر غير العسكرية فهم يتدربون أثناء السلم ويقاتلون في الحرب . أما غيرهم من فئات الشعب الأخرى فلم يكونوا ملزمين على حمل السلاح ولكن بمقدورهم التطوع للجهاد اختيارا .

ولذلك فيمكننا ، من هذا المنظور ، اعتبار الجيش العباسي أول (جيش نظامي) من المحترفين في الدولة العربية الإسلامية بالمعنى المتعارف عليه الآن .

لابد من الإشارة بدءا أن الإسلام جعل الأمة الإسلامية كلها مقاتلة فيعتبر كل مسلم مقاتلا في سبيل الدعوة الإسلامية ينضم طوعا إلى الحملات العسكرية ويسجل اسمه في الديوان ولذلك كان أول ديوان هو ديوان الجند .

والمعروف تاريخيا أن المسلمين لم يؤذن لهم بالقتال إلا بعد الهجرة إلى المدينة المنورة حين نزلت الآية ﴿ أُذِن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾ ، وبهذا بدأ الجهاد في الإسلام . ولا شك فقد نزلت آيات أخرى تحث على قتال الأعداء في مناسبات عديدة ، ففي سورة البقرة ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ ، فالحق الإسلامي يجب أن تسنده قوة قادرة ومخلصة .

ويمكننا أن نلخص مشروعية القتال في الإسلام بنقطتين رئيسيتين : أولاهما الدفاع عن الدعوة الإسلامية وتأمين نشرها ، وثانيهما الدفاع عن المجتمع الإسلامي (دارالإسلام) أفرادا وجماعات ضد الاعتداء الخارجي أو ضد القلاقل والفتن الداخلية .

لم يهدف الإسلام من تشريع الجهاد الاعتداء أو سفك الدماء في معارك لا هدف لها بل العمل دوما على تحقيق أهداف الحرب بأقل ما يمكن من القتال ﴿ وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم ﴾ ، ولهذا فإن رسول الله ﷺ استطاع أن يحقق أهدافه في غالبية غزواته دون سفك دماء . فمن حوالي (٢٧) غزوة قادها الرسول ﷺ بنفسه حقق أهدافه في (١٩) منها دون معركة دموية . هذا عدا السرايا التي أرسلها الرسول ﷺ وعددها (٤٧) سرية[1] .

ومنذ البدء اهتم النبي محمد ﷺ بالمقاتل المسلم وشجعه على تطوير كفاءته القتالية بحيث يجعله دوما على استعداد للطوارئ وهذا بطبيعة الحال يتفق مع ما أمر به القرآن الكريم ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط

---

(١) راجع ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٥ ، ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ص ٢٨٠ وما بعدها .

الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ وكان الرسول ﷺ يقول : (ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي) ، كما حث على التدريب على ركوب الخيل باعتبارها من فنون الحرب وقال : (الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة ، الأجر والغنيمة) . وقد أثبت المسلمون المقاتلون جدارة متميزة في عصر النبي ﷺ في أكثر من ستين عملية عسكرية ما بين غزوة قادها الرسول ﷺ أو سرية قادها غيره واكتسبوا تجارب ميدانية في فنون عسكرية عديدة كالرمي والاستطلاع والغارة (الهجوم) والدفاع والحصار[1] . ويبدو أن بعض المقاتلين المسلمين وصلوا إلى درجة عالية من الكفاءة في الرمي بحيث سموا (رماة الحدق) الذين لا يخطئون أعين عدوهم لو أرادوا التصويب نحوها .

وكانت العرب قبل الإسلام تشتهر باستعمال السيف بينما برعت الفرس بالرمي وفي هذا الباب يقول أعشى قيس في يوم ذي قار سنة ٦١٠م :

لما أمالوا إلى النشاب أيديهم   ملنا ببيض فظل الهام يقتطف

وقد شجع الرسول ﷺ في أكثر من مناسبة المقاتلة المسلمين على التدريب على الرمي والطعن بالحراب والرمح فكان يقول عن القوس (ما سبقها سلاح إلى خير قط) وكان أكثر ما يزعج النبي ﷺ الانقطاع عن التدريب خوفا من هبوط المستوى القتالي . وقد قال في مناسبة (من ترك الرمي بعدما علمه فإنما هي نعمة جحدها)[2] وأكد الرسول ﷺ على أهمية الاستطلاع قبل المعركة وكان يقوم بنفسه أحيانا بالاستطلاع الشخصي كما حدث في معركة بدر . وفي رواية تاريخية أن الرسول ﷺ بعث عبد الله ابن جحش في مهمة استطلاعية في السنة الثانية للهجرة وقبل غزوة بدر ومعه ثمانية رجال وكتب له كتابا وأمره ألا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه ولا يستكره من أصحابه أحدا . وحين فتح عبد الله الكتاب وجد فيه : (إذا

(١) محفوظ ، الاستطلاع الحربي في الإسلام ، الاتحاد ، ١٩٨٢ محمود شيت خطاب ، جيش النبي ﷺ ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، ٤ ، ١٩٨٢م .

(٢) محفوظ ، رماة الحدق ، الاتحاد ، كانون ثاني ، ٩٨٢ م .

نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة (بين مكة والطائف) فترصد بها قريشا وتعلم لنا من أخبارهم)[1].

ويستخلص اللواء محمد جمال الدين محفوظ من أسلوب الرسول ﷺ في الاستطلاع مراعاة السرية بكل دقة :

١ ــ فعبد الله بن جحش وأصحابه كانوا لا يعلمون عن أمر مهمتهم شيئا إلا بعد حين .

٢ ــ الطاعة المطلقة من قبل قائد المفرزة وجنده .

٣ ــ وقد أراد الرسول ﷺ أن يخفي عن أهل المدينة مسلمين وغير مسلمين أمر هذه المفرزة الاستطلاعية حتى لا يتسرب خبرها عن قصد أو دون قصد إلى الأعداء .

٤ ــ ثم إن اختيار أفراد الاستطلاع كان بطريق الاختيار الشخصي والتطوع (ولا تكرهن أحدا من أصحابك على السير معك) وفي ذلك حكمة كبيرة ذلك لأن الجندي إذا خرج للاستطلاع مكرها فلا يمكن أن يفيد وربما حرَّف الأخبار أو لفقها أو تلقاها بغير عناية .

٥ ــ وكان الرسول ﷺ يختار للاستطلاع أكثر الرجال احتمالا . عن سعد ابن أبي وقاص أنه قال (بعثنا ﷺ في سرية وقال : (لأبعثن عليكم رجلا أصبركم على الجوع والعطش) . فبعث علينا عبد الله بن جحش رضي الله عنه .

وكان الرسول ﷺ يوصي المقاتلة المسلمين قبل تحركهم فمن وصاياه : (اغزوا باسم الله وفي سبيل الله تقاتلون من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا امرأة ولا وليدا) .

(١) ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ٢٨٤ وما بعدها .

ويعتبر فتح مكة درسا عمليا نموذجيا (للاستراتيجية) الحربية للرسول القائد ﷺ . ويشير اللواء محمد جمال الدين محفوظ[1] بأن من مبادئ (الاستراتيجية) التي يتفق عليها العلماء (عليك وأنت تحارب أن تهييء الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي ومستقر بعد انتهاء الحرب ولا تستخدم أساليب القهر والتسلط الغاشم سواء في أثناء الحرب أو بعدها مما يؤدي إلى أن يكون السلم مشوها لاحتوائه على جراثيم حرب تالية) .

وفي فتح مكة كانت كل الظروف مهيأة للرسول القائد ﷺ لتحقيق نصر عسكري ساحق على قريش وحلفائها . ولو كان هدف الرسول ﷺ إحراز نصر على أعدائه دون أدنى اعتبار لما بعد النصر ما نفذ ذلك المخطط الذي فتح به مكة دون قتال . وتتجلى خطة الرسول ﷺ العسكرية في أنه جمع في وقت واحد بين عنصرين يحققان له الفتح دون القتال :

١ ــ إصداره الأوامر بأن يكون الفتح دون قتال فعهد إلى أمراء الجيش خالد ابن الوليد ، وسعد بن عبادة ، وأبي عبيدة بن الجراح ، والزبير بن العوام ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم .

٢ ــ اتخذ جملة تدابير لتجريد قريش من إرادة القتال ودفعها إلى الاستسلام دون مقاومة . فقد جعل أبا سفيان يعتقد بأن الرسول ﷺ جاءهم (بما لا قبل لكم به) بسبب كثرة العدة والعدد كما وأنه في نفس الوقت كرم أبا سفيان زعيم قريش وحفظ ماء وجهه فقال : (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن) .

إن سلب الإرادة القتالية من زعيم قريش وأهل مكة وإقناعهم بعدم جدوى المقاومة تبدو واضحة من تعليق أبي سفيان حين رأى جيش المسلمين حيث قال للعباس : (... ما لأحد بهؤلاء من قبل ولا

---

(١) محفوظ ، فتح مكة ، الاتحاد ، ١٩٨٢ ــ عبد الرؤوف عون ، الفن الحربي في صدر الإسلام ، ص ١٠٢ فما بعدها .

طاقة يا أبا الفضل ، لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما) ، فقال العباس:(يا ابا سفيان انها النبوة) .

ثم هناك تدبير آخر وهو حرص الرسول ﷺ الشديد على مباغتة قريش والاحتفاظ بسرية الوجهة التي يهدف اليها الجيش وبث العيون والأرصاد للحيلولة دون معرفة قريش عن حركته وكانت طلائعه من اليقظة والحذر بحيث استطاعت أن تلقي القبض على امرأة أرسلت إلى قريش لتخبرهم بتحركات المسلمين .

وقد أمر الرسول ﷺ أن يدخل المقاتلة المسلمون مكة من جهاتها الأربع على أربعة أرتال الأمر الذي يدفع قريشا إن هي أرادت القتال إلى تقسيم قواتها فتكون ضعيفة .

وبعد أن استسلمت قريش حين أعطاها الرسول ﷺ الأمان لم ينتقم الرسول ﷺ منها رغم كل الذي فعلته قريش به وبالمسلمين . فقد قال ﷺ (يا معشر قريش ، ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا خيرا ، أخ كريم وابن أخ كريم .. قال : فاذهبوا فأنتم الطلقاء) .

وبهذا ثبت الرسول ﷺ مبدأ مهما في حروب الإسلام وهو لا ويل للمغلوب وهذا ما يؤيد المنطق الحكيم والاستراتيجية الحقة من حيث إن الحرب يجب أن تهييء الظروف لسلم أفضل .

أما فيما يتعلق بالشورى في صنع القرار العسكري فقد كان عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم مثالا لذلك ، وقد أمر بذلك القرآن حين قال تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين ﴾ وكان الرسول ﷺ يقول : (ما ندم من استشار) .

لقد أرسى الرسول القائد ﷺ قواعد العسكرية الإسلامية ووضع تعاليمها النظرية والتطبيقية ، وحذا الخلفاء في عصر الراشدين حذو النبي ﷺ في تطبيق هذه التعاليم ولذلك استطاعوا تحقيق أكبر الانتصارات على أقوى جيوش فارس والروم وفتحوا البلدان في وقت قياسي قصير .

وفي عصر الراشدين ظلت الأمة الإسلامية كلها مقاتلة فكان كل مسلم قادر على حمل السلاح ينضم طواعية إلى الحملات ويسجل اسمه في (الديوان) الذي أنشأه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ويأخذ العطاء من الدولة . واحتفظ ديوان الجند بسجل لجميع المقاتلة المسلمين ممن يستحقون العطاء السنوي .

والظاهر أن تثبيت أسماء المقاتلة الذين يشتركون في الجهاد كان معروفا على عهد الرسول ﷺ ، إلا أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنشأ للمقاتلة ديوانا خاصا بهم ، تسجل فيه أسماؤهم ومقدار العطاء الذي يفرض لهم . ومن الواضح أن الفتوحات الإسلامية درت على بيت المال الكثير من الأموال ، وفي رواية تاريخية[1] أن الخليفة عمر بن الخطاب خاطب الناس من على المنبر قائلا :

(أيها الناس قد جاءنا مال كثير فإن شئتم كلناه كيلا وإن شئتم أن نعده عدا) ، فاختلفت الآراء ولكن الخليفة أخذ برأي الوليد بن هشام بن المغيرة الذي أشار إلى ملاحظته لملوك الشام قبل الإسلام قد دونوا ديوانا وجندوا جنودا وأنه لابد من معرفة أعداد الجند لغرض فرض العطاء لهم ، وقد أمر عمر مجموعة من كتاب قريش بكتابة الناس على قبائلهم وأن يبدؤوا بقرابة الرسول ﷺ الأقرب فالأقرب ثم بمن يليهم من قريش ، وبذلك حفظت مكانة بني هاشم الاجتماعية وحفظت حقوق بقية المسلمين الذين كوفئوا على قدر خدماتهم للإسلام وجهدهم في الدفاع عنه ، وفي رواية تاريخية يقول الخليفة :

---

(١) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٢١١ أبو يوسف القاضي ، كتاب الخراج ، ص ٤٦ ــ البلاذري ، الفتوح ، ص ٤٣٩ ، ــ الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٩٩ .

(والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك وما أنا فيه إلا كأحدكم ، ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله ﷺ ، فالرجل وتلاده في الإسلام والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناه في الإسلام والرجل وحاجته في الإسلام)[1] .

وهكذا فإن الضوابط التي وضعها عمر بن الخطاب كانت تأخذ بنظر الاعتبار القرابة من الرسول ﷺ والقدم في الإسلام والخدمة للإسلام ثم الحاجة . ولهذا فإن من أسلم قبل بدر كان عطاؤه أكثر ممن أسلم بعدها . على أنه وبصورة عامة كانت أعطيات هؤلاء المقاتلة جيدة وتتراوح بين خمسة إلى ثلاثة آلاف درهم سنويا ، ولكن المد الإسلامي وانسياح المقاتلة في الأمصار أدى إلى إيجاد معايير جديدة في العطاء ولهذا نجد نفس الخليفة يفرض لمن شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولي الأيام قبل القادسية ثلاثة آلاف درهم ثم فرض لأهل القادسية وأهل الشام ألفي درهم ولأهل الشجاعة والبلاء منهم ألفين وخمسمائة درهم . وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفا ثم فرض للروادف الثني خمسمائة درهم ، وللروادف الثليث بعدهم ثلاثمائة وللروادف الربيع مائتين وخمسين درهما . وهنا يختلف نص البلاذري عن الطبري فبينما يشير البلاذري إلى أن عطاء الرجل لم ينقص عن ثلاثمائة درهم يروي الطبري أن الحد الأدنى للعطاء كان مائتي درهم[2] . وكان الحد الأعلى للعطاء يسمى (شرف العطاء)[3] . ويعطى لذوي الخبرة والكفاءة والمتقدمين في السن من ذوي الخدمات المتميزة ولمن أبدى بسالة في المعارك . كما كان العطاء يورث من قبل ورثة المقاتل المتوفى ممن ليسوا في العطاء .

---

(١) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٢١١ ــ أبو يوسف القاضي ، كتاب الخراج ص ٤٦ .
(٢) البلاذري ، فتوح ، ٣٦٦ ، ٤٣٨ ، ــ الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ص ٦١٤ فما بعدها .
(٣) راجع مثلا ، البلاذري ، فتوح ص ٤٤٢ ، الطبري ، تاريخ ، ج ٦ ص ٣١٠ ، ج ٨ ص ١٧٧ .

وقد ساوى عمر كل فئة قويهم وضعيفهم عربهم وعجمهم ، وأمر أمراء الأجناد قائلا : (من أعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلهم أسوتهم في العطاء)[١] .

بل إن الأساورة وهم من الخيالة الفرس الذين انضموا إلى المسلمين في جبهة العراق جعلوا أسوة بالعرب في العطاء وألحق بعضهم (في أفضل العطاء وأكثر شيء أخذه أحد من العرب) وذلك من أجل كسبهم إلى جانب المسلمين[٢] . كما فرض للنساء ما بين ستمائة إلى مائتي درهم ، أما الأولاد فكان عطاؤهم مائة درهم أو عشرة دنانير[٣] .

وكان واضحا منذ البداية أن العطاء كان يفرض للمقاتلة من أهل الفيء الذين شاركوا في الفتوحات وهاجروا إلى العراق والشام ومصر وكذلك لمن لحق بهم وأعانهم (لأن بهم سكنت المدائن والقرى وعليهم جرى الصلح وإليهم أدي الجزاء وبهم سدت الثغور ودوخ العدو) . وقد استمر هذا التقليد متبعا خلال العصر الأموي حيث يفرض العطاء لأهل الأمصار والمدن والحواضر ، أما الأعراب من أهل البادية فلا يفرض العطاء حتى لمن يشارك منهم في الجهاد[٤] . وقد جعل الخليفة عمر الموارد المتأتية من الأرض (ضريبة الخراج) أهم مصدر من مصادر العطاء ، ولهذا كانت إجراءاته بمنع تقسيم الأراضي على المقاتلة من أكثر الإجراءات حكمة ودراية ، ففي رواية تاريخية كتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص بالعراق :

(... فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم

---

(١) البلاذري ، فتوح ، ص ٤٤٤ ، ابن سلام ، الأموال ، ص ٣٣٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٦ .
(٣) البلاذري ، المصدر السابق ، ص ٤٣٨ ، ٤٤٥ ــ أبو يوسف ، الخراج ، ص ٤٤ ، ٤٦ .
(٤) عن هذا الموضوع راجع : ابن سلام ، الأموال ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ــ الماوردي ، الأحكام ، ص ١٢٧ .

شيء)[1] . وبذلك جعل الفيء لكل المسلمين وليس لفئة منهم وحقق لبيت المال موردا ثابتا تعطى منه أعطيات الجند ويصرف ما تبقى في المصالح العامة .

ومن نافلة القول أن سجلات العطاء هذه كانت تتغير من حين إلى آخر ويضاف إليها عدد جديد من المقاتلة أو يسقط منها البعض تبعا لاعتبارات كثيرة . وبسبب تغير الظروف في العصر الأموي فقد كانت الدولة تفرض لأناس في العطاء عند حاجتها لمقاتلة جدد لقمع فتنة أو القيام بحملة جديدة ضد البيزنطيين أو الهياطلة أو لكسب ولاء بعض القبائل للدولة . ولما كانت هجرة القبائل في الأمصار قد تمت بصورة تدريجية وأن الانسياح استمر بعد تمصير الأمصار فإن بعض القبائل أدخلت في نصيبها من العطاء أبناء قبيلتها من الوافدين الجدد ، على أن معاوية بن أبي سفيان أعاد تنظيم العشائر وجعلها ، بصورة عامة ، وحدات مكونة من ألف مقاتل مع عيالاتهم من أجل إيجاد نوع من التناسق وتسهيل عملية توزيع العطاء ، والمعروف أن لكل عشرة عريفا يعتبر مسؤولا أمام الوالي عن حفظ الأمن والنظام وكذلك يدوّن سجلا بأسماء أفراد العشيرة ومواليها ومقدار أعطياتهم ويضمن توزيعها .

وبالإضافة إلى العطاء الذي كان يوزع في العادة سنويا في المحرم من كل سنة فقد كانت الدولة توزع أرزاقا من مواد عينية غذائية متنوعة ، كما كان يمنح المقاتلة زيادات في أعطياتهم ومعونة في مناسبات مختلفة مثل الحاجة إلى المقاتلة لقمع حركة أو فتنة أو لإرسال البعوث للجهاد أو لمناسبة تولي خليفة جديد منصبه[2] .

وكان يجوز للمقاتل أن يرسل مكانه بديلا في البعوث وعند ذلك يأخذ البديل عطاءه مقابل اشتراكه في القتال أو الجهاد بدله . وكان العديد من البدلاء من موالي الشخص أو عبيده ويبدو أن عددهم ازداد في العصر الأموي بسبب كثرة الفتن الداخلية . ولهذا انتشر اصطلاح جديد هو الجعالة أو التجاعل

---

(١) يحيى بن ادم القرشي ، الخراج ، ليدن ، ص ١٣ .

(٢) راجع : صالح العلي ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ، ص ١٣٧ فما بعدها .

ومعناه خروج رجل للقتال محل رجل على أن يجعل له جعلا أي يعطيه عطاء . ويكفي أن نشير إلى رواية في هذا الصدد ، ففي عهد معاوية ضرب بعثا على أهل الكوفة فرفع عن جرير بن عبدالملك وعن ولده فقالا : (لا نقبل ذلك ولكن ... نجعل من أموالنا للغازي) [١] .

ولعله أصبح واضحا أن أساس النظام الإداري والعسكري وكذلك المالي في الأمصار كان يرتكز على العشيرة ، فكانت العشيرة تشكل وحدة عسكرية في الجيش الإسلامي وكان أفرادها يقاتلون معا أثناء المعركة ، ولأسباب تنظيمية وإدارية كانت الدولة تجمع عشائر متعددة متقاربة في النسب ضمن وحدة أكبر يكون لها شيخ يختاره الخليفة أو الوالي . وعلى هذا الأساس كانت الكوفة أرباعا أي أربعة أقسام قبلية رئيسية وكانت البصرة أخماسا وكذلك خراسان .

ورغم أن الروابط القبلية والتقارب في النسب ظل فاعلا في علاقات القبائل بعضها ببعض كما أن الدولة كانت تحسب له حسابا في تعاملها مع القبائل إلا أن تغلغل الدين الإسلامي وقوة العقيدة الإسلامية في صفوف العرب المسلمين أدى إلى إضعاف الروح القبلية شيئا فشيئا فأوجد معايير جديدة وروابط جديدة تقوم على أساس المساواة والتقوى بصرف النظر عن الأصل . كما أن ظهور الفرق العديدة التي كانت تجمع أناسا من أوساط مختلفة وقبائل متباينة ساعد على إيجاد روابط فكرية وسياسية ودينية على حساب الروابط القبلية القديمة [٢] .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن استقرار العرب في الأمصار والمدن الجديدة أدى إلى اختلاطهم وامتزاجهم بعشائر أخرى أو بسكان البلاد المفتوحة فامتزجت القبائل بعضها ببعض وارتبطت بغيرها من السكان من غير العرب مما أضعف العصبية القبلية ، كما أن كثرة المهاجرين إلى الأمصار الجديدة والمدن في الأقاليم المختلفة وزيادة عدد السكان تدريجيا أدى إلى

(١) السرخسي ، شرح كتاب السير ، ج ١ ص ١٣٩ .
(٢) العلي ، المصدر السابق ، ص ١٣٩ فما بعدها .

ظهور جماعة من غير أهل العطاء داخل العشيرة الواحدة . ولم يكن بمقدور شيخ العشيرة أو العريف السيطرة عليهم فانخرطوا في أعمال زراعية أو تجارية عديدة وساعدهم في ذلك ازدهار الحياة الاقتصادية بأوجهها المختلفة . وقد أدى ذلك إلى إيجاد روابط جديدة مبنية على المصالح المتبادلة لا على أسس قبلية أو غيرها .

ومما لا شك فيه أن العرب ، مادة الإسلام ، كانوا العنصر الأساسي والغالب في تكوين الجيش في صدر الإسلام . ولما كان مبدأ الأمة المقاتلة هو السائد فإن انضمامهم إلى الديوان كان طبيعيا وطوعيا ، وكان هذا التقليد هو السائد منذ عهد الرسول ﷺ حيث كان يؤكد عليه السلام (ألا يخرجن معنا إلا راغب في الجهاد) [1] ، وقد حافظ الخلفاء في العصر الراشدي على هذا التقليد ، رغم أن الدولة اضطرت أحيانا إلى اتخاذ إجراءات قوية لإلزام المتثاقلين على الخروج للقتال ، فحين ندب عمر بن الخطاب المسلمين لجهاد الفرس وأحس في الأيام الأولى بتباطؤ المسلمين كتب إلى عماله على الأقاليم : (ولا تدعوا في ربيعة ولا مضر ولا حلفائهما أحدا من أهل النجدة ولا فارسا إلا جلبتموه فإن جاء طائعا وإلا حشرتموه) [2] .

كما أردفه بكتاب آخر ألا يدعوا أحدا له (سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي إلا انتخبتموه ثم وجهتموه إليَّ والعجل العجل) [3] .

وكان يأمر قادة قوات الفتح بأن يستنفروا كل من يمرون به من القبائل من أولي القوة والنجدة ، ورغم أن أبا بكر الصديق أذن لمن شاء بالرجوع بعد حروب الردة وأمر قادته بألا يقبلوا من ارتد عن الإسلام في صفوف المقاتلة ، فإن الحاجة إلى أعداد جديدة من المقاتلة على جبهتي الفرس والروم دعت الخليفة عمر إلى الاستعانة بالمرتدين بعد عودتهم إلى الإسلام وخضوعهم للدولة .

---

(١) ابن سعد ، طبقات ، ج ٢ ص ٢٧ .
(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٧٨ .
(٣) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٧٨ ، كذلك ص ٤٨٢ .

ولعل كل هذه الإجراءات تنسجم مع المبدأ الذي سارت عليه الدولة منذ تأسيسها وهو مبدأ الأمة المقاتلة فلم تكن الدولة تتهاون مع أية بادرة تدل على التقاعس أو التثاقل في الانخراط في الجيش خاصة مع الغالبية من العرب المسجلين في ديوان العطاء .

ولابد أن نشير هنا إلى أن الاضطرابات السياسية الداخلية إضافة إلى الاستقرار في الأمصار والاختلاط والاشتغال بالتجارة وغيرها أدت إلى تباطؤ فئات من المقاتلة عن البعوث ، بل إن بعضهم لزم الحياد أو اعتزل الفتن والاضطرابات الداخلية وخاصة في العصر الأموي ، وتشير روايات تاريخية إلى أن الدولة فرضت لرجال جدد في العطاء بسبب حاجتها للمقاتلة لحرب الخوارج أو الحركات الأخرى ، فحين خرج الحارث بن عمير لقتال الخوارج كان معه من المقاتلة ألف مقاتل وألفان من الفرض الذين فرض لهم الحجاج [١] ، أي من الرجال المقاتلة الجدد الذين سجلوا لأول مرة في ديوان الجند .

إن التزام المقاتلة في صدر الإسلام بالخروج في البعوث والتزام الدولة بمعاقبة المتخلفين بأشد العقوبات التي وصلت في ولاية الحجاج الثقفي إلى القتل ينطبق مع مبدأ الأمة المقاتلة الذي سارت عليه الدولة في صدرها الأول . على أن الدولة ومنذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب كانت تدرك بأن بقاء المقاتلة في المناطق البعيدة عن أمصارهم أو مرابطتهم لمدة طويلة في الثغور كانت له نتائج سلبية عديدة ، ولهذا كانت الدولة تناوب بين المقاتلة ، ففي رواية أن عمر بن الخطاب كان (يعقب بين الغزاة وينهى أن تحمل الذرية إلى الثغور) . ويشير زياد بن أبيه إلى الأسلوب الذي اتبعه في ضبط العراق فيقول : (لكني ضبطت ملكي بالحكم عند انبراء القوي الألد مع توددي إلى العامة وأداء حقوقهم وتعقيب بعوثهم فسلمت لي الصدور عفوا وانقادت الأجنة طوعا) [٢] .

ومع تأكيدنا بأن القوة الضاربة والرئيسية خلال فترة صدر الإسلام كانت تتكون من المقاتلة العرب المسلمين فقد كان هناك مقاتلة من الموالي من فرس

---

(١) المصدر السابق ، ج ٥ ص ٢٢٢ (المطبعة الحسينية) .

(٢) ابن سعد ، المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٢١ ، ابن عساكر ، تهذيب تاريخ ابن عساكر ، ج ٥ ص ٤٢١ ، دمشق .

وبربر ومن سكان المناطق الشرقية من بخارية وفراغنة وسمرقندية وغيرهم . هذا بالإضافة إلى بعض الرقيق .

وقد أشرنا سابقا إلى أن الدولة الإسلامية طبقت مبدأ المساواة الإسلامي بين العرب والموالي حين ساوى عمر بن الخطاب بين العرب ومواليهم في العطاء وفرض عمر بن الخطاب لبعض نبلاء الفرس في العطاء بسبب ما قدموه من خدمات للدولة الإسلامية وليكونوا مثلا يحتذى به بقية أهل فارس .

لقد استسلم للعرب المسلمين أعداد من قوات الفرس والروم بعدما أدركت عدم جدوى القتال وقررت الدخول في الإسلام ، ومن أجل كسبهم فقد منحهم أمراء المسلمين نفس حقوق المقاتلة العرب من حيث العطاء والرزق ، وسمحوا لهم بالتحالف والارتباط بأية قبيلة شاؤوا أو الاحتفاظ باستقلاليتهم وتنظيماتهم القديمة ، ومن هؤلاء الحمراء (من الروم) والفارسيون (من أهل صنعاء) نزلوا الفسطاط بأمر من عمرو بن العاص ، ومنهم الديالمة والقيقانية من الفرس الذين نزلوا الكوفة بأمر سعد بن أبي وقاص وفرض لهم في ألف ألف ، ومنهم الأساورة الذين قاتلوا المسلمين في الأهواز ثم استسلموا شرط أن يفرض لهم في العطاء ويحتفظوا بتنظيماتهم وتبنى لهم خطط خاصة . وقد حالفوا بني تميم في البصرة[1] .

أما موالي العتاقة وهم بالأصل من الرقيق الذين أعتقوا من قبل الدولة أو من قبل أسيادهم لأسباب أو لدوافع عديدة فغدوا أحرارا لا تربطهم بأسيادهم السابقين إلا رابطة الولاء ، وتستوجب هذه الرابطة أن يقدم المولى لسيده بعض الخدمات ومنها أن يقاتل إلى جانبه أو يذهب للجهاد أو في البعوث بدلا عنه . يشير البلاذري أن (٧٠٠) من موالي عبّاد بن الحصين وعبيده كانوا يقاتلون معه في مرج راهط[2] ، ومن الطبيعي ألا يكون لموالي العتاقة نصيب في العطاء بل إنهم إذا اشتركوا في المعارك مع أسيادهم يأخذون نصيبهم من الغنائم فقط

(١) راجع : البلاذري ، فتوح ص ٣٦٦ ، ص ٣٧٩ ــ ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، ١٢٩ ــ العلي ، المصدر السابق ، ٥٩ ــ نجدة خماش ، الإدارة في العصر الأموي ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٣٣٩ .

(٢) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج ٥ ص ١٦٥ ــ خماش ، المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .

كما أن بعضهم كان يفرض لهم في العطاء إلا أن عطاءهم أقل من عطاء المقاتلة العرب ، ذلك لأن العرب عماد الدولة ومادة الإسلام وحملة رسالته خارج الجزيرة العربية ، على أنه اتخذت إجراءات عديدة من قبل الخلفاء الأمويين لزيادة عطاء هذه الفئة من الموالي خلال العصر الاموي .

لقد ازداد عدد الموالي في الجيش وبصورة تدريجية خلال صدر الإسلام ، ولسنا هنا في مجال ضرب الأمثلة التاريخية على ذلك إلا أننا نود القول بأن أعدادهم بلغت الآلاف في المشرق والمغرب وبرز منهم قادة عسكريون متميزون أمثال حيان النبطي ومغيث الرومي وطارق بن زياد ، بل إن رواية تاريخية تشير إلى تميّز بعضهم في آرائه بالحرب والتعبئة للقتال مثل البختري بن مجاهد والفضل بن بسام ويوسف بن بخت وأمية بن يزيد وغيرهم. ففي رواية : (وكان عبدالرحمن بن أصبح إذا نزل الأمر العظيم في الحرب لم يكن لأحد مثل رأيه وكان عبيد الله بن حبيب على تعبئة القتال ، وكان رجال من الموالي مثل هؤلاء في الرأي والمشورة والعلم بالحرب فمنهم الفضل بن بسام مولى بني ليث وعبد الله ابن أبي عبد الله مولى بني سليم ...)[1] . وهؤلاء وغيرهم تصفهم مصادرنا بعبارات مثل (صاحب رأي في الحرب) .

على أن الإدارة العسكرية العربية الإسلامية ظلت طوال فترة صدر الإسلام مرتكزة على مبدأ الأمة المقاتلة ، ولم تتطور إلى جيش نظامي محترف بالمعنى المتعارف عليه لأن المقاتلة لم يكونوا تحت السلاح على الدوام بل ينصرفون إلى أعمالهم ومهنهم ومشاغلهم أوقات السلم .

وإذا كان مبدأ الأمة المقاتلة قد أثبت فاعلية كبيرة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين بسبب قوة العقيدة الإسلامية في نفس المقاتل التي أعطته ثقة متزايدة بالنصر من عند الله تعالى ، وروحا قتالية عالية بكل ما فيها من جرأة وإقدام واعتماد على النفس وخفة في الحركة ، واستعمالا مقتدرا

(١) الطبري ، المصدر السابق ، ج ٧ ص ٧٩ (الطبعة الحسينية) .

للسلاح وخاصة في حملات الجهاد لنشر الإسلام وتوسيع رقعة (دار الإسلام) ، فإن هذه الرابطة وروح الجماعة والآصرة بدت ضعيفة أثناء الأزمات والفتن الداخلية في أواخر العصر الراشدي وخلال العصر الأموي ، وقد برزت نقاط الضعف هذه خلال العصر الأموي ، فإذا كان المقاتلة يقاتلون الكفار في دار الحرب من أجل العقيدة الإسلامية ويعتبرون ذلك جهادا في سبيل الله ، إلا أنهم أثناء الفتن الداخلية كانوا مدفوعين بدوافع أخرى ، بعضها قبلية وبعضها إقليمية أو سياسية أو مصلحية أو غيرها ، ومعنى ذلك أن المقاتلة لم يكونوا يقاتلون كجند للدولة بل كانوا في قبائل مما أدى إلى فقدان عنصر الولاء والطاعة للخليفة الأموي باعتباره رأس الدولة ، فلم يكن هناك من رادع يمنع المقاتلة من الاشتراك في الصراع السياسي الداخلي . وهذا دون شك له آثاره السلبية على الحياة العسكرية والاستعداد الذي كانت تريده الدولة من المقاتلة ، ففي حالة حدوث فتنة داخلية فإن المقاتلة من القبائل المختلفة ينشقون على أنفسهم بين مؤيد للدولة ومعارض لها ، والمقاتلة من كلا المعسكرين المتناصرين لهم نفس الاستعداد والسلاح والتكتيك ، وكان حسن تصرف الخليفة واستغلاله لمثل هذه الحالة يعتمد على قابلياته وذكائه [1] .

لقد استطاع خلفاء وولاة بني أمية الأقوياء أن يربطوا مصلحة القبائل العربية المقاتلة وخاصة في بلاد الشام بمصلحة الدولة ولكن في الأقاليم البعيدة عن مركز الدولة فإن نجاح السلطة المركزية كان يعتمد إلى حد كبير على خلق وضع يكون مفيدا لأكبر عدد ممكن من المقاتلة من أجل ضمان مساعدتهم للدولة الأموية ، وكان على الوالي الأموي أن يخلق علاقة جيدة مع رؤساء القبائل الذين يتحكمون بولاء القبائل ، ففي رواية للطبري أن ابن هبيرة سأل يوما من سيد قيس ؟ قالوا : الأمير ، قال : (دعوا هذا سيد قيس الكوثر بن زفر لو بوّق بليل لوافاه عشرون ألفا لا يقولون لم دعوتنا ولا يسألونه..) [2] . ولا شك فإن هذه الرواية توضح نفوذ رؤساء القبائل ، وقد

---

(١) دينت ، مروان بن محمد ، أطروحة دكتوراه غير منشورة ، هارفرد ، ١٩٣٩ ، ص ٧٣ .
(٢) الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ١٤٥٥ ، الطبعة الأوروبية .

كان في الأقاليم أكثر من واحد من أمثال الكوثر بن زفر .

كما أن خلفاء بني أمية انتهجوا سياسة أخرى في بلاد الشام ، الأقليم المركزي في الدولة ، بحيث جعلوا في كل مصر في بلاد الشام قبيلة معينة ، فسكن في جند قنسرين قبائل قيسية في غالبيتها ، وكانت كلب وجذام غالبة على دمشق ، أما حمص فكانت غالبا يمانية ، وقد نجحت هذه السياسة في إبعاد القبائل ، ولو لفترة محدودة عن الحزازات والصراعات وسهلت على الخلفاء الأكفاء أن يحفظوا التوازن بينها .

وهكذا ظلت القبيلة في صدر الإسلام تؤدي مهمتها في تعبئة المقاتلة بل إن التنظيمات القبلية كانت تحفظ أثناء المعركة ، ففي رواية تاريخية : (وقد دعا عدّي أهل البصرة فبعث على كل خمس من أخماسها رجلا ، فبعث على خمس الأزد المغيرة بن زياد العتكي وعلى خمس بني تميم محرز بن حمران السعدي ، وعلى خمس بكر بن وائل عمران بن عامر ... ودعا مالك بن الجارود فعقد له على عبد القيس ودعا عبد الله الأعلى بن عبد الله فعقد له على أهل العالية...) [1] .

وهذا يعني أن من العوامل المهمة لتحقيق النصر مهارة القائد وحذقه في ترتيب الجند في ساحة المعركة بحيث لا يثير أية حساسيات قبلية وإذا ارتكب القائد خطأ (استراتيجيا) بأن وضع قبيلةً ما في المقدمة لتتحمل وحدها ضربات العدو ويقع عبء المعركة عليها ، بينما تبقى قبيلة أخرى في الجناح أو المؤخرة لتنقض في نهاية المطاف وتقطف ثمرات النصر وتدّعي أنها هي التي حققته .. إذا ما ارتكب القائد مثل هذا الخطأ فقد يفقد سيطرته على الجند ، ومن أجل ضمان عدم الوقوع في مثل هذه الأخطاء كان القائد يعتمد على رجل أو أكثر من ذوي الخبرة والمعروفين بحنكتهم في التعبئة ولهم تجارب في هذا المجال .

---

(١) المصدر السابق ، ١٣٨١ ، الطبعة الأوروبية .

لقد حاول بعض الخلفاء أو الولاة الأمويين محاولات جادة لتغيير التنظيم العسكري وإصلاحه وذلك عن طريق مزج القبائل وربطها برابطة جديدة أكثر قوة من رابطة القبلية ، ففي سنة ١٠٧هـ / ٧٢٥ م حاول أسد القسري نقل الجند من البروقان إلى بلخ ، وقد كان الجند في الأولى منقسمين إلى أخماس ، أما في بلخ فقد خلطهم وأسكنهم دون أخذ التقسيم القبلي بنظر الاعتبار [(١)] . كما حاول الخليفة هشام بن عبدالملك أن يخفف من أثر النفوذ القبلي بأن اختار نصر بن سيار وهو حيادي ليس له نفوذ قبلي في خراسان واليا على إقليم خراسان . واتخذ نفس الخليفة موقفا عمليا حين أمر واليه الجنيد بن عبدالرحمن بأن يسقط من الديوان (العطاء) أسماء المقاتلة الذين يرفضون القتال وأمره بألا يضغط عليهم لأنه سيرسل له مقاتلة جددا ممن يرغبون في القتال . إن هذا الموقف من الحكومة المركزية يدل على إدراك الخليفة أن هناك بعض المقاتلة لا يرغبون الاستمرار في القتال ولا يمكن للسلطة الأموية أن تجبرهم على ذلك [(٢)] .

إلا أن إرسال عناصر عربية جديدة من البصرة والكوفة أو إرسال الجند السوري أدى إلى حدوث شقاق وتصادم بين القادمين الجدد وبين المقاتلة القدماء من أهل خراسان . وبرزت كتلتان : المقاتلة من أصحاب الامتيازات والنفوذ السياسي والمستقرين المحرومين ولم يكن في مقدور السلطة إلا أن تعتمد على المقاتلة من أصحاب السلطة والنفوذ الذين كانوا مع سياسة الجهاد والتوسع .

لقد أدت هذه الحالة إلى استمرار الحركات المعارضة للدولة وأبانت أكثر من أي وقت مضى مدى حاجة الدولة الأموية إلى جيش نظامي دائم قوي ، ذلك لأن الثوار رغم قلة عدد المنخرطين تحت لوائهم استطاعوا تحدي الدولة وتمكنوا من مطاولتها مدة ليست بالقصيرة لا بسبب ضعف الدولة بل

---

(١) المصدر السابق ، ١٤٩٠ ، الطبعة الأوروبية .

(٢) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ١ ص ١٦٧ ، بيروت ١٩٧٠ .

بسبب عدم اعتمادها على جيش دائم ومنظم . ولعل في حركة يزيد بن المهلب [1] في خلافة يزيد الثاني ما يوضح ذلك أحسن توضيح .

تشير مصادرنا التاريخية بأن يزيد بن المهلب حين بدأ حركته لم يكن معه أكثر من سبعين شخصا ، وقد أمر والي البصرة عدي بن أرطأة المقاتلة من الأخماس بالخروج للتصدي ليزيد بن المهلب ولكن أزد البصرة انشقوا عن الوالي الأموي والتحقوا بيزيد بن المهلب لأن المهالبة من اليمانية والأزد من اليمن كذلك ، على أن عدي بن أرطأة ربما توقع ذلك ، إلا أنه لم يتوقع الموقف الذي وقفته تميم وعبد القيس وهما من مضر . ذلك أن كليهما انتهزتا الفرصة وقررتا الطلب من الوالي زيادة العطاء الذي كان (٦٠) درهما شهريا ، ولما امتنع الوالي من إجابة هذه المطالب بحجة أن زيادة العطاء من اختصاص الخليفة امتنعت القبيلتان عن مساعدة الوالي في محنته هذه .

ولم يبق أمام الوالي الأموي إلا الاعتماد على الشرطة وبعض الموالي للدفاع عن البصرة ولكن مقاومته لم تستمر وأجبر على الاستسلام ، وقد استولى يزيد بن المهلب على بيت المال في البصرة حيث كان فيه (٩) ملايين درهم استطاع بها أن يجمع عددا كبيرا من الأتباع ولم تخمد حركته إلا بعد أن ارسلت الحكومة المركزية في دمشق عددا كبيرا من المقاتلة من بلاد الشام .

إن حركة يزيد بن المهلب لم تكن حالة استثنائية أو معزولة بل إن حالات مشابهة لها حدثت المرة تلو الأخرى وفي كل مرة يقف الوالي مكتوف اليدين ويظهر عجزه عن التصدي لها حتى تسعفه الحكومة المركزية بإرسال القبائل السورية الموالية لها .

يمكننا أن نستخلص إذن أن عدم رغبة الخلافة الأموية في تكوين جيش نظامي دائم مرتبط بالدولة وموال لها ومدافع عن قضيتها ، كان من أهم نقاط

---

(١) الطبري ، ١٣٧٩ ، الطبعة الأوروبية .

الضعف في الخلافة الأموية بحيث جعل السلطة المركزية عرضة لأهواء وميول شيوخ القبائل والمتنفذين في أقاليم الدولة الواسعة .

إن الأزمة التي حدثت في خراسان في أواخر العضر الأموي كشفت عن نقاط الضعف هذه بوضوح ولم يكن هناك من شيء يمكن عمله لإنقاذ الموقف ، فكان الخليفة مروان بن محمد رغم قابلياته هذه الضحية وبسقوطه سقطت دولة الأمويين .

على أننا لابد أن نشير إلى ظهور بوادر وحدات شبه نظامية دائمة في العصر الأموي منها كتيبة الحرس الخاص بالخليفة بقيادة صاحب الحرس ، وقد أطلق معاوية على كتيبته اسم (الغمامة) كما نظم الأمويون مسالح وهي كتائب ترابط في المدن غير المستقرة أو المهمة وكانت تحت قيادة (صاحب المسلحة) (١) ، كما ظهرت في أواخر العصر الأموي كتائب بأسماء قادتها كانت أقرب إلى فرق عسكرية نظامية مثل الصحصحية والذكوانية والأسدية والدوكانية أو باسم راياتها مثل المحمرة ، وأدخل مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين نظام الكراديس في تعبئة المقاتلة فكان جيشه في الجزيرة الفراتية من أقوى الجيوش .

الجيش العباسي أول جيش في الإسلام :

إن من يبحث في أسباب سقوط الأمويين يجد ان سببا مهما كان من وراء ذلك ألا وهو فشل الأمويين في إنشاء جيش نظامي ثابت موال للدولة ، إن مبدأ الأمة المقاتلة لابد له من شروط ومواصفات كانت موجودة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده . أما في أواسط العصر الأموي فقد ضعفت الدوافع المحركة للمقاتلة المسلمين وضعف تماسكهم من جراء إثارة العصبية ، قبلية كانت أم اقليمية أو المطامح الشخصية أو الرغبة بالاستقرار وامتهان مهن أخرى ، وبهذا تباعدت الوشائج التي تربط المقاتلة بعضهم ببعض أو بالخلافة فانهارت الدولة الأموية .

---

(١) دينت ، المصدر السابق ، ص ١٣٦ .

لقد استغلت الدعوة السرية العباسية في خراسان أسباب تذمر المقاتلة العرب من أهل خراسان الذين تذمروا من سياسة التجمير الأموية التي تقضي إبقاء المقاتلة على الحدود شتاء وعدم السماح لهم بالرجوع إلى الامصار والاستمرار في الحرب والتوسع ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان للعرب من أهل خراسان مقاتلة أو مستقرين أسباب أخرى للتذمر من السياسة الأموية التي كانت تقطع أعطياتهم أحيانا أو تسلبهم فيأهم وغنيمتهم أو تقتطع نسبة أكبر مما تستحقه من هذه الغنائم بينما كان الواجب أن تأخذ الدولة الخمس وتترك الباقي يوزع على المقاتلة .

وقد زاد من أسباب استياء العرب من أهل خراسان في أواخر العصر الأموي إرسال ريع خراسان من الضرائب إلى بيت المال المركزي في الشام بينما طالب أهل خراسان بضرورة صرفه على إقليم خراسان نفسه . وأكثر من ذلك كان الوالي الأموي يسلط أحيانا الدهاقين الفرس على المستقرين العرب لجباية الضرائب منهم وتقرير نسبتها ، وهكذا استطاعت الحركة العباسية (الهاشمية) أن تجذب إليها الكثير من هؤلاء المتذمرين في خراسان وغيرها .

وحين انتصرت الثورة العباسية كان هؤلاء المقاتلة العرب من أهل خراسان جند العقيدة العباسية أول جند للدولة الجديدة ، وقد استفاد العباسيون من أخطاء الأمويين ولذلك سجلوا هؤلاء المقاتلة في (ديوان شيعة بني العباس) حسب قراهم ومدنهم وأقاليمهم التي عاشوا فيها بخراسان لا حسب قبائلهم وأنسابهم [١] .

إن هذا الإجراء الذي اتبعه العباسيون يعتبر منعطفا جديدا في تاريخ الجيش العربي الإسلامي في العصر الوسيط ، ذلك أن الدولة العباسية أرادت أن تزيل كافة العوامل التي نخرت في كيان الجند الأموي حتى غدا قوة منهكة لا يمكن الاعتماد عليها ، لقد شعرت الدولة العباسية بأهمية وجود الترابط القوي بين المقاتلة الذين يدعمون نظام الحكم الجديد بحيث يكونون كتلة

(١) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠م ، الفصل الرابع .

واحدة صلدة وراء الدولة الجديدة ، ومن هذا المنطلق فإننا نعتبر الجيش العباسي أول جيش منظم في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ، فالجند الهاشمية كانوا نواة أول جند نظامي بالمعنى المتعارف عليه في التنظيمات العسكرية لأنهم كانوا ينتظمون كأفراد لا كقبائل وكان ولاؤهم للدولة التي تعنى بتدريبهم وتموينهم المستمر وتجهيزهم شهريا بعطائهم .

ففي أول خطبة لأبي سلمة الخلال وزير آل محمد في مسجد الكوفة في العاشر من المحرم سنة ١٣٢هـ / آب ٧٤٩م قال : من جملة ما قال : (إن أهل بيت اللعنة (يقصد الأمويين) كانوا يفرضون للجند في السنة (٣٠٠) درهم ، وإني قد جعلت رزق الرجل منكم في الشهر (٨٠) درهما ، وسأخص قوادكم وأهل القدم والسوابق منكم بخواص سنية أجريها عليكم لكل رجل بقدر استحقاقه ، فأبشروا وقرّوا عينا...) [١] .

وهكذا فرض أبو سلمة الخلال لكل جندي (٨٠) درهما في الشهر وأجرى للخواص من القواد وأهل التقادم وأهل الفناء من النقباء وغيرهم ما بين (١٠٠٠ ــ ٢٠٠٠) درهم ، وخصّ من دونهم ما بين (١٠٠ ــ ١٠٠٠) درهم شهريا .

على أن عطاء الجند لم يبق كما هو فقد أنقصه بعد فترة وجيزة المنصور إلى (٦٠) درهما وبسبب هذا الإجراء وغيره عرف المنصور (بالدوانيقي) .

ورغم إبقاء الدولة العباسية على (أهل خراسان) وغالبيتهم من العرب ، في وحدة عسكرية واحدة ترتبط بالولاء للدولة التي كانت تسمى بدولة أهل خراسان ، فإنها نظمت تشكيلات عسكرية أخرى تستند على القبائل فكان هناك فرق قبلية يمانية ومضرية وربيعية ، وهذا يشير بوضوح إلى أن الجيش العباسي في عصره الأول كان جيشا عربيا لا كما يقال فارسيا ، كما أن قيادة الجيش ظلت في أيد عربية .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

وحين بنى الخليفة المؤسس أبو جعفر المنصور (١٣٦ ــ ١٥٨هـ / ٧٥٤ ــ ٧٧٥م) مدينته المدورة (بغداد) كان هدفه الرئيسي إيجاد مركز إداري وعسكري جديد ، ولذلك كانت مدينة السلام في بدايتها وكأنها قلعة عسكرية دائرية يسهل الدفاع عنها ، ولم يسمح بالسكنى فيها وما حولها إلا للشيعة العباسية من جند خراسان من المقاتلة ، ثم بنى الرصافة على الجانب الشرقي لدجلة ووضع فيها حامية عسكرية تحت قيادة ولي عهده المهدي يساعده في ذلك القادة العرب وكان لهذا التدبير براعة سياسية وعسكرية ، وذلك لغرض ضرب أحد المعسكرين في حالة تمرد المعسكر الآخر .

عناصر الجيش العباسي حتى سنة ٢١٨هـ / ٨٣٣م :

حين يتكلم الجاحظ [١] عن تنظيمات الجيش العباسي يقسمه إلى العناصر التالية :

١ ــ العرب .
٢ ــ الخراسانية .
٣ ــ الموالي .
٤ ــ الأتراك .
٥ ــ الأبناء .

ورغم أن الجاحظ عاش في أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) فإن تقسيمه هذا يصدق إلى حد كبير على جيش المنصور وخلفائه .

ويتفق المؤرخون الآخرون [٢] مع الجاحظ في تقسيمه هذا ويضيفون وحدات عسكرية جديدة مثل : الغلمان ، الشاكرية ، المغاربة ، الصعاليك ، والزنج ، والملاحظ أن هذه الوحدات الجديدة لم تكن وحدات رئيسية .

---

(١) الجاحظ ، ثلاث رسائل (الترك) ١٩٠٣ ، ص ٨ .
(٢) الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ١٣٨٠ ــ ١٣٨١ (الطبعة الأوروبية) ــ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ص ٢٥٨ ، ٢٧٣ .

وفي أواخر العصر العباسي الأول اعيد تشكيل الجيش العباسي فقد جعل الترك وحدة عسكرية منفصلة عن الموالي ، ودمجت السلطة العباسية وحدات من الأرمن ، والزواقيل ، والصعاليك ، والأبناء ، ضمن فرقة الموالي ، وجعلتها تحت قيادة واحدة [١] .

وفي اعتقادنا أن الجيش العباسي في عصر الخلفاء الأوائل كان يتكون من الوحدات التالية :

١ ــ العــرب :

لقد بانت أهمية العرب للعباسيين منذ أيام الدعوة وزادت أهميتهم أثناء الحروب التي خاضها الجيش العباسي ضد الجند الشامي في العراق ، فخلال تقدمه في العراق ساعدت عناصر قبلية مختلفة الجيش الخراساني ، ثم إن سقوط الكوفة وواسط والموصل والبصرة ودمشق كان نتيجة مساعدة شيوخ القبائل الذين انضموا إلى العباسيين .

وتورد الروايات التاريخية [٢] المتفرقة الكثير من الأمثلة الاستدلالية فقد عملت أفخاذ من طي كدليل للقوة الخراسانية المتقدمة نحو الكوفة حيث دلتها على أحسن الطرق وأسلمها . والمعروف أن الكوفة سقطت على يد محمد بن خالد القسري زعيم اليمانية الذي احتلها باسم الجيش العباسي قبل أن يدخل هذا الجيش المدينة ، كما أن محاولة القائد الأموي حوثره استعادة الكوفة فشلت بسبب انسحاب اليمانية من صفوف جنده وخاصة بجيلة وبجدل ، كما سقطت مدينة الموصل بيد الخراسانيين حيث أغلق أهلها الأبواب في وجه مروان وجنده ، وقد أجبر يزيد بن هبيرة والي العراق الأموي على طلب الأمان بعد أن ضعفت مقاومته بسبب تخاذل العناصر اليمانية في جيشه حيث أغراهم أبو جعفر (المنصور) قائلا : السلطان سلطانكم والدولة دولتكم) [٣] .

---

(١) حياة عصر المتوكل ، أطروحة دكتوراه ، لندن ١٩٦٥ ، (غير منشورة) .

(٢) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، ج ٢ ، الفصل الأول ، دمشق ١٩٧٣ .

(٣) F.Omar, The Composstin of Abbasid Support, P.43 مجلة كلية الآداب ١٩٦٨ .

ويعود فشل العباسيين في احتلال البصرة في البداية إلى كون والي البصرة الأموي سلم بن قتيبة الباهلي كان يتمتع بنفوذ كبير في المدينة لكثرة أتباعه وأنصاره من القبائل ، أما دمشق فلم يفلح عبد الله بن علي العباسي في دخولها إلا بعد وقوع الفتنة بين اليمانية أنصار العباسيين وبين المضرية أنصار الأمويين حيث استغاث عبد الله العباسي باليمانية قائلا : (إنكم وإخوتكم من ربيعة كنتم بخراسان شيعتنا وأنصارنا وأنتم دفعتم إلينا مدينة دمشق وقتلتم الوليد بن معاوية وأنتم منا وبكم قوام أمرنا فانصرفوا وخلوا بيننا وبين مضر)[1] .

إن الحوادث الفاصلة التي وقعت في بداية نشوء الدولة العباسية تشهد على الأهمية الكبرى لما قامت به القبائل العربية ، فالطبري يشير إلى أن هذه القبائل كانت تشكل أغلبية الجيش العباسي الذي كان يتكون من مضر واليمن والخراسانية وربيعة ، ولذلك كان أكثرية قادة الجيش في تلك الفترة من العرب الذين لم يقودوا الحملات فقط ضد الثوار بل كان لهم أيضا شأن كبير في الصراع السياسي وبصورة خاصة فيما يتعلق بمشكلة ولاية العهد .

ولقد أدرك العباسيون مدى التأثير البالغ الذي يمارسه شيوخ القبائل على قبائلهم ولذلك عاملوهم معاملة طيبة ومحترمة ، وكان الاحترام والود يتناسب مع عدد أتباع الشيخ ، فقد رفض أبو العباس معاقبة إسحق بن مسلم العقيلي بحجة أن ذلك سيسيء إلى قيس ، (أترى قيسا ترضى بأن نضرب سيدها حدا ، لو دعوته بالبينة لجاء مائة من قيس يشهدون أن القول قوله) وقد منح نفس الخليفة الأمان إلى سلم بن قتيبة الباهلي رغم أنه تحدى العباسيين في البصرة ولم يطلب العفو ، وقد كان سلم الباهلي طرفا في نزاع حدث في البصرة إلا أن الوالي سليمان بن علي العباسي سامحه نظرا لنفوذه القبلي قائلا : (ما كان سلم ليقول شيئا إلا شهد له ألف نزاري)[2] .

ومن المهم أن نلاحظ أن المنصور ترك في الهاشمية خازم بن خزيمة التميمي نائبا عنه ومسؤولا عن الجيش والميرة حينما حج سنة ١٤٤هـ .

---

(١) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ص ١٢٤ .
(٢) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

إن رواية ابن عساكر تظهر مقدار القوة التي لم تزل كامنة في أيدي شيوخ القبائل حتى زمن المأمون العباسي ، وفي الرواية يتهم عبد الله بن طاهر أحد شيوخ القبائل محمد بن صالح بن بيهس لتفاخره بمساعدة المأمون وكأنه أصبح مساويا لطاهر بن الحسين ولكن محمد بن صالح أجاب قائلا : (لقد حارب طاهر من أجل سلطان أمير المؤمنين بمال أمير المؤمنين ورجاله ، أما أنا فقد حاربت بمالي ورجالي) ، وهذا القول له أكثر من دلالة[1] .

وعلى الرغم من أن الدولة حاولت منذ عهد الأمويين أن تنمي بين القبائل العربية شعور الولاء والإخلاص للدولة لا للقبيلة ، فإن هذه المحاولات زادت في الصدر الأول من عهد العباسيين ، فالمنصور مثلا أكد على الولاء للنظام العباسي أكثر من تأكيده على الولاء القبلي ، ومع ذلك فإن الضرورة السياسية جعلته يضرب التكتلات القبلية الكبيرة بعضها بالبعض الآخر مستهدفا في ذلك تحقيق أهداف سياسية ليس إلا . ولقد شهد عهده الكثير من هذه المناورات ، وقد نجح المنصور بكسر الحلف القديم بين ربيعة واليمن ، وذلك بتحريض والي اليمن معن بن زائدة الشيباني والتشديد على أهل اليمن المتمردين ثم شجع نفس الخليفة والي اليمامة والبحرين عقبة بن مسلم الهنائي للثأر من ربيعة (قبيلة معن الشيباني) التي كانت تكوّن جزءا كبيرا من سكان اليمامة والبحرين .

٢ ـ أهـل خراسـان :

ليس لدينا في هذا المقام مجال لمناقشة القوة الضاربة الخراسانية التي حققت النصر العباسي والتي كانت تتكون بصورة رئيسية من العرب من (أهل خراسان) ، على أننا يجب أن نشير إلى أن هؤلاء العرب الخراسانية الذين عاشوا في خراسان لفترة طويلة تكلموا الفارسية إضافة إلى العربية وتزوجوا نساء فارسيات ولبسوا الملابس الفارسية وتكيفوا بالبيئة الفارسية وبتقاليدها واحتفلوا بالأعياد الفارسية إضافة إلى اعتزازهم بقيمهم وتقاليدهم العربية

(١) F.Omar, op.cit, p.44.

الإسلامية (راجع كتابنا : طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠م) .

إن أهل خراسان بعد زحفهم إلى العراق خلال الثورة ، مروا بعملية (تعريب) جديدة خاصة وأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا أنفسهم يشجعون الثقافة العربية والروح العربية في البلاط والمجتمع .

كانت الفرقة (الخراسانية) واحدة من أربع فرق في جيش المنصور ، أما الثلاثة الباقية فهي : ربيعة ومضر واليمن ، وهذه دلالة واضحة على نسبة العرب الكبيرة في الجيش العباسي في الصدر الأول من الدولة ، لقد أشرنا سابقا إلى أن الجاحظ [1] حين يتكلم عن فترة أبعد قليلا من عهد المنصور يصنف الجيش العباسي كالآتي :

١ ــ الخراسانية .
٢ ــ الترك .
٣ ــ الموالي .
٤ ــ العرب .
٥ ــ الأبناء .

ويظهر من ذلك أنه حتى في فترة الجاحظ كان العرب والخراسانية والأبناء الذين (استعربوا) لا يزالون موجودين في الجيش ، والواقع أن عملية إدخال الأتراك في الجيش من قبل الخليفة المعتصم لاقت معارضة قوية من العرب والخراسانية (الأبناء) .

لقد حافظ العباسيون على وحدة الفرقة الخراسانية ، ويلاحظ أن الخراسانية منذ الأيام الأولى للدعوة سجلوا حسب قراهم ومدنهم لا حسب قبائلهم وهذا مما يؤكد حرص العباسيين على الإبقاء على تماسك الفرقة الخراسانية وعدم السماح للعصبية القبلية بتفكيك وحدتهم ، ويصف ابن المقفع الخراسانية فيقول : (فمن الأمور التي يذكر بها أمير المؤمنين أمر هذا

---

(١) الجاحظ ، الترك ، ثلاث رسائل ١٩٠٣ ، ص ٨ .

الجند من أهل خراسان فإنه جند لم يدرك مثلهم في الأمم وفيهم صفة بها يتم فضلهم إن شاء الله ، أما هم فأهل بصر بالطاعة وفضل عند الناس وكف عن الفساد وذل للولاة ، فهذا حال لا نعلمها توجد عند أحد غيرهم) . ويذكر ابن المقفع الخليفة بضرورة ضبط أمر جند خراسان ورعايتهم ويشير إلى الانتباه إلى الأمور التالية :

١ ــ تنظيم أمور الضبط والربط والنظام عن طريق إصدار الخليفة لمنشور يعين فيه واجبات القادة ومسؤولياتهم وواجبات الجند وحقوقهم ، ومن كان إنما يصول على الناس بقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يوجل من رآه والراكب أشد وجلا ، فلو أن أمير المؤمنين كتب أمانا معروفا بكل شيء يحفظه رؤساؤهم ويقودون به دهماءهم [1] .

ويشير ابن المقفع بصراحة إلى أصل أهل خراسان العربي من أهل العراق وارتباطهم المتين بأهل الكوفة والبصرة فيقول : (ويذكر أمير المؤمنين بأهل هذين المصرين (البصرة والكوفة) فإنهم بعد أهل خراسان أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعته وحقيبته مع اختلاطهم بأهل خراسان وأنهم منهم عامتهم) .

٢ ــ على الدولة ألا تسلم القادة العسكريين أمورا مالية كجباية الخراج لأن ذلك يفسدهم ويلهيهم عن واجبهم الأصلي ، وإذا أريد صلاح هذا الجند فيجب ألا يولى أحد منهم شيئا من الخراج ، فإن الخراج مفسدة للمقاتلة ، وإن جبوا الدراهم اجترؤوا عليها وإذا وقعوا في الخيانة صار كل أمرهم مدخولا ، مع أن ولاية الخراج داعية إلى ذلة وحُقْرِيَّة وهوان وإنما منزلة المقاتل الكرامة واللطف .

٣ ــ الاستعانة بذوي القدرة والكفاءة والنزاهة منهم ، ومما ينظر في أمرهم أن منهم من المجهولين من هو أفضل من بعض قادتهم فلو التمسوا

(١) ابن المقفع ، رسالة في الصحابة ، ص ١١٩ .

واصطنعوا كانوا عمدة وقوة . وكان ذلك صلاحا لمن فوقهم من القادة ومن دونهم من العامة .

٤ ــ وأن يعتنى بتثقيفهم وتعليمهم الكتاب والسنة ليتجنبوا الأهواء والمعاصي والفرقة .

٥ ــ أن يكون الخليفة مثلا أعلى لهم في تجنب الترف والإسراف والمغالاة في الملبس والعطر والنساء والظهور بمظهر المتواضع المعتدل .

٦ ــ ضرورة تعيين وقت ثابت لأرزاقهم كل ثلاثة أو أربعة أشهر ، وتسجيل أسمائهم في السجلات والقضاء على أسباب شكواهم ، وربما كان من الأحسن أن يكون نصف رزقهم عينا والنصف الآخر نقدا .

٧ ــ على الخليفة أن يستقصي أخبارهم ويستعين بالثقات في معرفتها (فلا يخفى عليه شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بخراسان والعسكر والأطراف ، وأن يحتقر في ذلك النفقة ولا يستعين فيه إلا بالثقات النصاح ، فإن ترك ذلك وأشباهه أحزم بتاركه من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير مغبته للجهالة والكذب) .

ولقد دافع الخراسانية في فترات الأزمات الحادة عن النظام العباسي ضد الثوار ، كما أن العباسيين اعتادوا إرسال قوات خراسانية لمدد طويلة أو قصيرة في المناطق المضطربة أو التي كانت معروفة بميولها المضادة للعباسيين مثل البصرة والموصل وكذلك الشام وإفريقيا ، كما اشترك الخراسانية في الجهاد ضد البيزنطيين [١] .

واستغل الخلفاء اسم أهل خراسان ووقوفهم بإخلاص وراء الخلافة العباسية في سبيل تنفيذ مآربهم أو مشاريعهم وخاصة فيما يتعلق بولاية العهد ،

---

(١) كان عدد الجيش العباسي الذي قاده الأمير هارون الرشيد سنة ١٦٥هـ حوالي (٩٦) ألف جندي باستثناء المتطوعة وحقق نجاحا كبيرا على الجبهة البيزنطية ، وأرسل الرشيد بعد ان اصبح خليفة (٣٠٠٠) جندي من الخراسانية للمرابطة في طرسوس بالتناوب .

ويذكر في هذا الصدد ما قاله المنصور لعيسى بن موسى حين حثه على التنازل لولاية العهد الأولى إلى محمد المهدي (ليعلم أنصارنا من أهل خراسان أنك أسرع إلى ما رجوا) وحينما أراد المهدي من عيسى أن يتنازل عن ولاية العهد أخبره أن القرار أجمع عليه أهل بيته وشيعته وقواده وأنصاره وغيرهم من أهل خراسان . وحين خطط الهادي لتنحية أخيه هارون الرشيد ساعده بعض القواد فخلعوا هارون وبايعوا لجعفر (ودسوا الشيعة فتكلموا في أمره وتنقصوه في مجلس الجماعة) [١] .

على أن الخراسانية لم يكونوا الفرقة الوحيدة في الجيش العباسي فقد شكل العباسيون وحدات أخرى كما ذكرنا ذلك على أسس قبلية ، وكذلك أشركوا القبائل في حملاتهم العسكرية ، وعلى هذا فإن الخلفاء طبقوا الأسس القبلية فيما عدا الفرقة الخراسانية ، فسياسة عدم الاعتراف بالقبلية ضمن تشكيلات الخراسانية كانت موافقة تماما لفترة الدعوة العباسية وما أن حقق العباسيون النصر حتى وجدوا من الضرورة ضرب القبائل بعضها بالبعض ، وعلى هذا نظم العباسيون فرقاً جديدة على أسس قبلية ، ثم ان العباسيين رغم ثقتهم بالخراسانية واهتمامهم برعاية امتيازات هذه الفرقة ، فقد وضعوا أمامهم احتمال حدوث تمرد أو انحراف من جانبها وبهذا شكلوا فرقا جديدة لتأمين جانبهم من هذه الناحية . يقول الطبري :[٢] بأن تمرد الراوندية سنة ١٤١هـ / ٧٥٨م أشعر المنصور فيما بعد بضرورة تقسيم جيشه إلى قسمين ووضع بعضه في بغداد والآخر في الرصافة ، وبهذا يستطيع أن يضرب أحدهما بالآخر في حالة حدوث تمرد من جانب ما .

لقد استعمل المنصور البارزين من أهل خراسان في مناصب عالية ، وكان يحرص على الاحتفاظ بولائهم للنظام السياسي ، وفي رأينا أن تعيين المنصور لخازم بن خزيمة التميمي المروزي الخراساني نائبا عنه في الهاشمية على (العسكر والميرة) [٣] حينما ذهب للحج سنة ١٤٤هـ ، له دلالته

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٦ ، ـــ الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص ١٧٤ .

(٢) الطبري ، القسم الثالث ، ٦٠٠ ـــ ٦٠١ (الطبعة الأوروبية) .

(٣) الطبري ، القسم الثالث ، ص ١٤٣ (الطبعة الأوروبية) .

الكبيرة من حيث ثقة الخليفة بأهل خراسان ، فقد استغاث المنصور بهم في أثناء ثورة الحسنيين الخطرة (يا أهل خراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دعوتنا) ، وأوصى ابنه المهدي بهم خيراً حيث قال : (وأوصيك بأهل خراسان خيرا فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك ودماءهم دونك ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم أن تحسن إليهم وتتجاوز عن مسيئهم وتكافئهم على ما كان منهم وتخلف من مات منهم في أهله وولده)

وحين حضرت المنصور الوفاة دعا بني هاشم والشيعة من أهل خراسان أن يتحدوا وراء المهدي ولي العهد ويساعدوه على تسيير أمور الدولة (وأسأل الله ألا يفتنكم بعدي ولا يلبسكم شيعا ولا يذيق بعضكم بأس بعض يا بني هاشم ويا أهل خراسان ، ثم أخذ في وصيتهم بالمهدي وإذكارهم البيعة له وحضهم على القيام بدولته والوفاء بعهده)

على أن قلة استعمال اصطلاح (أهل خراسان) في المصادر التاريخية بعد الانتصار العباسي قد يدعو إلى استنتاج خاطئ فيما يتعلق بموقفهم ككتلة في الجيش في البلاط العباسي ، فالاعتقاد بضعف قوتهم أو تلاشيها ليس له صحة ذلك لأننا يجب أن نلاحظ بأن اصطلاح (أهل خراسان) لم يكن الاصطلاح الوحيد الذي عرفت به هذه الكتلة ، فقد كان يطلق عليهم اسم (الشيعة) و (أنصار الدولة) و (رؤساء الشيعة) و (القواد) وبما أنهم سجلوا منذ البداية بأسماء مدنهم وقراهم كان يطلق عليهم كذلك اسم (المروزية) و (البغيين) و (أهل بلخ) و (أهل بخارى) و (أهل فرغانة) إلى آخره .

وعلى ذلك فإن الكثير من أبرز رجالات أهل خراسان لم يكونوا يعرفون باسم الخراسانية بل باسم قراهم أو مناطقهم التي عاشوا فيها ، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتفرقة في الروايات التاريخية منها :

ــ خازم التميمي (المروزي)
ــ قحطبة الطائي (الجرجاني)

ــ الفضل التميمي (الطوسي)
ــ جديع الأزدي (الكرماني)
ــ عبدالملك العتكي (الجرجاني)

ومن هذا المنطلق يمكن الاستنتاج بأنه من غير المعقول ولا من الدقة في شيء أن ننعت المروزية أتباع خازم التميمي أو الجرجانية أتباع عبد الملك العتكي على أنهم فرس ، ولا نغالي إذا قلنا بأن نسبة كبيرة منهم من العرب .

وهناك أمثلة أخرى في مصادرنا التاريخية لتأثير (أهل خراسان) في سياسة الدولة وكذلك في مشكلة ولاية العهد [١] .

وقد حصل الخراسانية ، أفرادا وجماعات ، على أرباض وأراض داخل المدينة المنورة وفي ضواحيها ، وقد سكن نسبة كبيرة منهم في الشمال من بغداد وخاصة في الحربية حيث استقروا تبعا للمدن والمناطق التي قدموا منها في خراسان ، وبمعنى آخر كان سكناهم على أساس إقليمي لا عنصري .

٣ ــ الموالــي :

إن اصطلاح المولى مثل غيره من الاصطلاحات في هذه الفترة ، اصطلاح مرن وغير محدود ، وعلى الرغم من أن (الولاء) كان علاقة اجتماعية وقانونية فإن موالي الخليفة تمتعوا بمنزلة خاصة في علاقتهم بالخليفة الذي خدموه ضمن اختصاصات مختلفة .

ولقد كان بين (الموالي) نسبة من العبيد المحررين من مختلف العناصر والأجناس ، كما أن عددا من (الموالي) كانوا عربا أسروا في الحرب أو من قبائل مغمورة أو اصطنعهم الخليفة .

ليس من اختصاص هذا البحث أن يتعقب تطور اصطلاح (الموالي) ولا يهمنا ماهية الأعمال المتنوعة التي كان يقوم بها الموالي في المجتمع

---

(١) راجع : F.Omar, The compositon.., p.56 .

الإسلامي ، على أن ما قصدناه من اصطلاح الموالي في هذه الدراسة لا يشير إلى كتلة عنصرية مكونة في الأغلب من الفرس أو غير العرب عموما ، ولكن كتلة مزيجة من أجناس عديدة يربطها بالخليفة ولاء الإخلاص الذي تضعه فوق كل اعتبار ، كما أن ارتباطها بالبلاط العباسي كان أقوى من أي ارتباط آخر . أما في الجيش فان كتلة الموالي كانت تتكون في غالبيتها من عناصر غير عربية مرتبطة بأمير يرتبط هو الآخر برباط الولاء للخليفة أو ترتبط هذه الكتلة بالخليفة مباشرة .

لقد شعر المنصور منذ بداية حكمه بالحاجة إلى مثل هذا السند سواء في البلاط أو في الإدارة أو في الجيش ، وقد عزم على خطة من شأنها جمع هذه العناصر المختلفة ، التي جلبت بطريق الحرب أو التجارة ، وأنها جذبت انتباه الخليفة بطريقة أو بأخرى ، في جسم صلب واحد يستطيع أن يعتمد عليه كليا ، وحالما داخل الموالي في معية الخليفة أصبحوا مرتبطين به وبالتالي مطيعين له طاعة عمياء .

يقول الجاحظ : (وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله يخصون مواليهم بالمواكلة والبسط والإيناس لا يهرجون الأسود لسواده ولا الدميم لدمامته ، ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم وذلك بحضرة من العمومة وبني الأعمام والإخوة) [1] .

وقد اعتنى المنصور بتدريب البعض من (أحداث مواليه) على السلاح وتطورت هذه الكتلة فأصبحت وحدة كبيرة في الجيش .

ويؤكد ابن خلدون أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم فيقول : (فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم واسترقوا العبدان والموالي والتحموا بهم كما قلناه ضرب معهم أولئك

---

(١) الجاحظ ، ثلاث رسائل (مناقب الترك) تحقيق هارون ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية إسهام في نسبها كما قال رسول الله ﷺ (مولى القوم منهم) ، وسواء كان مولى رق أو مولى اصطناع أو حلف [1] .

ولقد ظهر في الدولة العباسية نوع جديد من الولاء سمي(بولاء الاصطناع) ويعني هذا اختيار الخليفة لأفراد أو جماعات بغض النظر عن أصلهم العنصري حيث يمنحهم الخلع والرتب ويعهد إليهم بالأعمال المهمة ، وعلى هذا فيلاحظ ظهور شخصيات متنوعة في أصلها ولكنها تحس بنفسها ككتلة منفصلة عن غيرها وتجمعها مصالحها وأهدافها المشتركة .

ومما لا شك فيه أن كتلة الموالي في الدولة العباسية اعتبرت نفسها كتلة مستقلة ومختلفة عن كل من العرب وغير العرب . ويقول الجاحظ في هذا الخصوص بأن الموالي ادعوا بأنهم أفضل من العرب بسبب أصلهم الأعجمي وأنهم أفضل من العجم بسبب روابطهم الجديدة بالعرب . إن مضمون مقالة الجاحظ واضح فالموالي كانوا كتلة ممتزجة من عرب وغير العرب تجمعهم صفة واحدة ألا هي أنهم اعتبروا أنفسهم كتلة معينة تختلف عن العرب والعجم ، وقد وصف الجاحظ منزلة الموالي بالمقارنة مع العرب والعجم واظهر ، وهذا أمر مهم ، دعواهم بأنهم أفضل من العرب والعجم ، إن هذه النظرة إلى الموالي تؤيدها إشارة الجاحظ إلى أن كتابه (العرب والموالي) يختلف عن كتابه (العرب والعجم) ، وحين يدافع الجاحظ عن نفسه تجاه أحد نقاده الذين اتهموه بالتكرار فيقول بأن الفروق بين العرب وغير العرب هي ليست كالفروق بين العرب والموالي . من المحتمل أن الجاحظ يشير هنا إلى تلك الكتلة من الموالي الذين طغت روابطهم بالخليفة على الرابطة العنصرية (الجنسية) إذا كان هناك رابطة جنسية ذات بال في تلك الفترة المبكرة من عهد العباسيين ، كما أن منزلتهم (أي الموالي) في البلاط

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٤٣٣ ــ ٤٣٤ .

والإدارة والجيش ميزتهم تماما عن كل من العرب والعجم الذين كانوا منافسيهم في كسب رضاالخليفة والحصول على المراكز الحيوية .

على أن الجاحظ يعترف بأن الموالي حصلوا على تلك المنزلة الرفيعة بسبب رعاية الخلفاء العباسيين الذين كانت أمهاتهم غير عربيات على الأغلب ، وأدركوا مدى الاستجابة القوية والرابطة المشتركة التي تربطهم بكتلة الموالي من السكان ، وبهذا فالجاحظ يرفض رفضا باتا فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع ويعتبر البيئة والثقافة عوامل رئيسية في قياس الشخص وفي تربيته ، ومن هذا المنطلق فإن الموالي ثقافيا ولغويا وبيئيا كانوا عربا كما يمثلهم الجاحظ .

يشير الجاحظ واليعقوبي بأن الخليفة المنصور كان أول خليفة عباسي استعمل مواليه وغلمانه في أعماله ، على أن المسعودي والمقريزي يدعيان بأن المنصور لم يستخدمهم فقط بل فضلهم على العرب أيضا . ويظهر أن الرأي الأخير رأي اعتباطي لا يسنده دليل ثابت ، وإذا كان الخليفة قد وثق بمواليه وقدمهم فإن ذلك لم يكن بالتأكيد على حساب العرب الذين استمروا يحتفظون بمراكز رئيسية وخطيرة . ويمكن القول بأن ادعاء المسعودي والمقريزي ينطبق على فترة متأخرة (في حوالي منتصف القرن الثالث الهجري) من العصر العباسي ، ويؤيد ذلك المؤرخ الناقد ابن خلدون الذي يظهر بوضوح نفوذ العنصر العربي خلال العصر العباسي الأول دون أدنى شك . ويحدد ابن خلدون بدقة أن العرب فقدوا السلطة حين تسلم أبناء الرشيد العرش وانهارت العصبية العربية في عهد المعتصم ، وينظر ابن خلدون في تحليله لهذه الفترة المتقدمة من التاريخ الإسلامي ، إلى أن القضية كلها قضية عربية تحمل فيها العنصر العربي المسؤولية على عاتقه حتى بدأت تفلت من يديه بصورة تدريجية .

لقد بدأ (الموالي) بالنمو من حيث الأهمية في البلاط والإدارة والجيش منذ عهد الخليفة المنصور ، ويجهزنا اليعقوبي بقائمة من أسماء الموالي الذين

اختصهم المنصور ووثق بهم ومن بينهم : عمارة بن حمزة ، مرزوق أبي الخصيب ، واضح ، منارة ، العلاء ، والربيع بن يونس . ويقول ابن قتيبة بأن المنصور غضب غضبا شديدا لما سمع أن والي البصرة سلم بن قتيبة الباهلي عاقب أحد موالي الخليفة واعتبر ذلك تجاوزا على الخليفة نفسه كما أن المنصور أوصى ولي عهده المهدي بالموالي قائلا إنه ترك له ثلاثة اشياء مهمة هي : المال ، الموالي ، ومدينة السلام .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أن هذه الرابطة القوية والولاء استمر فشمل الجيل التالي من الموالي ، فقد قيل عن حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد (فإنه من لا يعرف إلا بالطاعة ولا يدين إلا بها بما قد منّ الله مما قدم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء) [١] .

ويظهر أن تأثير الموالي قد تعدى الحدود في عهد الخليفة المهدي ، فقد حذر عبد الصمد بن علي ، خال المهدي ، الخليفة — على ما يذكره الطبري — من أن علاقته الودية بالموالي سوف تبعد أهل خراسان عنه ، ولكن المهدي أجاب بأن الموالي يستحقون كل هذا التقدير ذلك لأنهم يضطلعون بأي عمل سيطلبه منهم مهما كان ذلك العمل لا يتناسب مع منزلتهم أو قد يعتبر تحقيرا لهم ، بينما يعترض الآخرون من غير الموالي على مثل هذه الطلبات من قبل الخليفة متذرعين بأصلهم ومنزلتهم وسابقتهم في الدعوة العباسية .

وفي رواية للخطيب البغدادي عن الربيع بن يونس أن المهدي حين تبوأ للخلافة وزع محتويات إحدى خزانات بين المال بين (مواليه وغلمانه وخدمه) [٢] .

ويقول الجهشياري بأن المهدي أظهر احتراما كبيرا لعمارة بن حمزة لدرجة أن القرشيين الذين كانوا يزورون البلاط في ذلك الحين استغربوا من

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ٧٦٦ ، (الطبعة الأوروبية) .

(٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ٥ ص ٣٩٣ .

شخصية القادم ، فأجاب المهدي ، إنه عمارة بن حمزة مولاي . وتذكر المصادر التاريخية الموالي جنبا إلى جنب مع العباسيين وأقرباء الخليفة المقربين في قوائم الهبات والهدايا التي يعطيها الخليفة . كما أن أهمية الموالي تظهر من الرواية التي تشير بأن المهدي حين رحل إلى جرجان سنة ١٦٩هـ / ٧٨٥م ترك مولاه الربيع بن يونس لينوب عنه في بغداد ، وهذا الأمر الأخير له دلالة كبيرة .

لقد كان عدد الموالي الذين تقلدوا مناصب سياسية وعسكرية في عهد المهدي وأولاده الذين خلفوه كبيرا ، على أن بعض المؤرخين الذين اعتبروا الموالي كتلة عنصرية (جنسية) لا كتلة اجتماعية سياسية ، يدعون بأن اختيار الخلفاء العباسيين لوزرائهم من (الفرس) كان خطة مدروسة ومصممة تصميما جيدا من قبل الخلفاء كدليل على أن العهد العباسي الجديد شركة بين العرب والفرس . ونستطيع أن نؤكد بأن ليس هناك في مصادرنا التاريخية ما يشير إلى ان المناصب في الدولة العباسية في عصرها الأول كانت توزع حسب اعتبارات أو مقاييس عنصرية ، وقد أظهرنا سابقا بأن الموالي لم يعتبروا أنفسهم فرسا كما أنهم لم ينظر إليهم كفرس من قبل الآخرين ، وكان وزراء العصر العباسي الأول إما ذوي أصول غامضة غير معروفة تماما ترعرعوا في البلاط العباسي أو موالي جربوا لمدة طويلة فكانوا موضع ثقة وأثبتوا كفاءة عالية ، وقد عينوا في مناصبهم العالية بسبب مهارتهم الإدارية وولائهم السياسي للعباسيين ، ويجب أن نضيف بأن الخليفة كان بوسعه دون أية صعوبة أن يقصيهم من مناصبهم إما لشكه فيهم أو لاعتبارات يعتقد أنها ضرورية .

وفي المدينة المنورة استوطن الموالي قطاعا خاصا بهم سمي (درب الموالي) ، كما أن موالي آخرين منحوا قطائع إما أفرادا أو على شكل جماعات مثل عباد الفرغاني والفرغانية ، وحسن الشروي والشروية ، والربيع بن يونس ، وسليمان وسويد ...الخ ، على أننا يجب أن نشير إلى أن الشروية هم موالي محمد بن علي بن عبد الله العباسي ثم موالي للخلفاء العباسيين من

بعده . وكان للموالي ديوان خاص بهم في بغداد يسمى (ديوان الموالي والغلمان) .

٤ ـــ الأبنـــاء :

في أواخر عهد المهدي وفي أيام الهادي وهارون الرشيد بدأ يظهر اصطلاح جديد بين كتل البلاط وفي تشكيلات الجيش العباسي ألا وهو (الأبناء) ويذكرهم ابن سعد في طبقاته باسم (أبناء أهل خراسان) حيث يشير إلى أبي نصر التمار على أنه من أبناء أهل خراسان من نسا ، وتؤكد رواية أخرى الأصل الخراساني لكتلة الأبناء هذه في مناقشة بين الرشيد وأحدهم الذي قال يتحدث عن نفسه بأنه (من أبناء هذه الدولة ، أصله من مرو وولادته في بغداد) ويذكر الدينوري أن الرشيد حين زار سنة ١٨٠هـ مدينة الهاشمية التي بناها أبو العباس قرب الأنبار وجد فيها عددا من (أبناء أهل خراسان) لا يزالون يقطنونها ، ويشير الدينوري نفسه إلى أن ثورة رافع بن ليث الليثي في خراسان كان سببها سياسة الوالي علي بن عيسى بن ماهان التعسفية تجاه أهل خراسان ، كما أن فشلها يعود إلى انحياز (ابناء الشيعة) الذين كانوا مع رافع الليثي مثل عجيف بن عنبسة والأحوس بن مهاجر إلى الجيش العباسي ، وفي رواية للطبري يسمي هذه الكتلة (معشر الأبناء وأهل السبق إلى الهدى) والهدى هنا معناه الانضمام إلى الدعوة العباسية . كل هذه الروايات التاريخية تؤكد دون شك الأصل الخراساني للأبناء . وبمعنى آخر أن الأبناء هم أبناء وأحفاد أهل خراسان جند الدعوة العباسية الذين ثاروا في وجه السلطان الأموي وزحفوا نحو العراق والشام فحطموا الدولة الأموية وأقاموا الدولة العباسية سنة ١٣٢هـ / ٧٥٠م .

وفي العراق مركز السلطة العباسية الجديد استوطن أهل خراسان محافظين على وحدتهم غير متناسين أصلهم ولذلك انبثقت كتلة الأبناء من كتلة أهل خراسان كتلة واحدة منسجمة تأثرت بالتطورات الجديدة السياسية والثقافية والحضارية إلا أنها لم تنس إقليم آبائها الأول حيث ولدت الدعوة العباسية وتفجرت .

وكما أن أهل خراسان كانوا عربا وعجما فالأبناء دون شك سيكونون مزيجا من الجنسين ولذلك يصدق ابن طيفور حين يسميهم (أبناء خراسان المولدون) فمن أبرز العرب من الأبناء هو عبد الله بن حميد بن قحطبة الطائي ، وداود بن عيسى بن موسى الخراساني ، ومحمد بن أبي خالد المروزي .

أما أبرز العجم من الأبناء فهو يحيى بن خالد البرمكي الذي يشار إليه كواحد من أبناء الشيعة وأهل الدولة .

ومما يدل على الصلة القوية والترابط الوثيق بين (أهل خراسان) و (الأبناء) هو إشارة الروايات التاريخية لهم جنبا إلى جنب ، فيذكر الجاحظ على لسان الخراساني : (إننا النقباء وأبناء النقباء) ويدّعي البنوي الأصل الخراساني دائما ، فأصله في خراسان وفرعه في بغداد حيث لا يزال هناك بقايا رجال الشيعة العباسية . ويؤكد الجاحظ في مناسبة أخرى في مناقب الترك بأن (البنوي خراساني) يقول البنوي (أنا أصلي خراساني وهي مخرج الدولة ومطلع الدعوة .. وفرعي بغداد وهي مستقر الخلافة والقرار بعد الحولة وفيها بقية رجال الدعوة وأبناء الشيعة وهي خراسان العراق وبيت الخلافة وموضع المادة)

ويستطرد البنوي فيفخر بنفسه قائلا : (وأنا أعرق في هذا الأمر من أبي وأكثر تردادا فيه من جدي وأحق في هذا الفضل من المولى والعربي ، ولنا بعد في أنفسنا مالا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال ، ولنا الصبر على الجراح وعلى جر السلاح إذا طار قلب الأعرابي وساء ظن الخراساني)[1] .

وقد أثبتت التجارب العسكرية والسياسية وقوف الأبناء إلى جانب أهل خراسان في فترات الشدة والأزمات ، فقد وقف الأبناء مع أهل خراسان ضد

---

(١) الجاحظ ، مناقب ، ص ٢٩ .

أهل الشام كما وقف الأبناء مع الحربية (وهم من خراسان) ضد إجراءات المعتصم بإدخال (الترك) في الجيش العباسي .

ولكن الأبناء (وهم أبناء أهل خراسان) ورثوا مركز آبائهم الخراسانية في الدولة والجيش ويقبضون عطاءاتهم ، إلا أنهم لم يعودوا مهتمين بالانخراط في حملات عسكرية للدفاع عن الدولة ضد الاضطرابات والفتن في الأقاليم ، فقد استقروا واعتادوا الحياة المرفهة .

لقد كان على الرشيد أن يسعى لتشكيل قوات عسكرية جديدة بديلة عن الأبناء ، فكان إرسال الفضل البرمكي إلى خراسان وبلاد ما وراء النهر لإيجاد مصادر جديدة لتجنيد مقاتلة جدد ، وقد نجح الفضل البرمكي في مفاوضاته مع أمراء الهياطلة والصفد وجنَّد أعدادا من هؤلاء المقاتلة وأطلق عليهم (العباسية) موالي أمير المؤمنين ، وفي رواية تاريخية أن عدد الذين وصلوا العراق كان حوالي العشرين ألفا ، أرسلوا إلى الحدود البيزنطية حيث كانت مشاريع الرشيد وخططه الطموحة في حاجة إلى مثل هذه القوات هناك .

لقد عارض الأبناء وعلى رأسهم القائد علي بن عيسى بن ماهان سياسة الرشيد العسكرية هذه ، وأدركوا خطر الجند (العباسية) الجدد على مركزهم السياسي والعسكري في العراق ، وقد أدى النزاع والتصادم بين قادة الجند العباسية وقادة جند الأبناء إلى ارتباك الجهاز الإداري للدولة وتذبذب سياسات الخلافة تجاه المشرق مما أثار اضطرابات خطرة في خراسان توفي الرشيد قبل أن يقضي عليها .

لقد كانت الفرق الرئيسية في الجيش العباسي على عهد الرشيد ثلاثة : الأبناء وهم الجيل الثاني من أهل خراسان الذين استقروا في العراق ، ثم العرب وهم يشكلون قوات القبائل العربية العراقية والجزرية والسورية ، ثم الجند العباسية وهم المجندون الجدد الذين جلبوا من المشرق . على أن التصادم في المصالح بين قادة هذه القوات حال دون تنفيذ مشاريع الرشيد الواسعة وخاصة في منطقة

الثغور البيزنطية [1] .

والواقع أن الحرب الأهلية التي تلت وفاة الرشيد لم تكن ــ في مضمونها العسكري ــ أكثر من انفجار الصراع الذي كان خفيا في عهد الرشيد بين الجند العباسية في خراسان بقيادة المأمون والفضل بن سهل وطاهر بن الحسين وبين الأبناء بقيادة الأمين وعلي بن عيسى بن ماهان تساعدهم القوات العربية (العراقية الجزرية السورية) بقيادة عبد الملك بن صالح العباسي ، وقد انتهى الصراع لصالح الفئة الأولى .

بعد انتهاء الحرب الأهلية بانتصار المأمون كان لابد للسلطة العباسية من إعادة تنظيم الجيش ، فكان لابد أولا من تسريح الأبناء والتخلص من هذه القوات نهائيا ، ولكن كتلة كبيرة من الأبناء يساعدهم أهل بغداد الذين تطوعوا للقتال معهم [2] عارضت سياسة التسريح وقاومت ممثلي المأمون في بغداد وعلى رأسهم الحسن بن سهل بالسلاح ، كما كان لابد من فرض سلطة الدولة في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام حيث كانت القوات العربية (العراقية الجزرية السورية) تفرض سيطرتها بقيادة نصر بن شبث العقيلي الذي أعلن ثورته على بغداد . وقد قام الجند العباسية بقيادة طاهر بن الحسين بهذه المهمة على أن الأمر استغرق عدة سنوات قبل أن يستتب النظام والاستقرار في الجزيرة وبلاد الشام .

وسكن الأبناء في بغداد الأرباض وكانوا يسمون (أهل الأرباض) أو (أبناء الأرباض) ، على أن الفرق بين الأبناء وأهل خراسان هو أن أهل خراسان من العرب تأثروا بالبيئة الفارسية وتقاليد حضارتها لاستقرارهم هناك ردحا من الزمن أما الأبناء فتأثروا بتقاليد الخلافة العباسية في العراق الذي كانت بيئته العربية تختلف تماما عن بيئة خراسان الأعجمية .

---

(١) راجع : فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ، ص ١٨٩ فما بعد ، عمّان ١٩٨٢ ، شعبان ، التاريخ الإسلامي ، بيروت ١٩٨١ ، ج ٢ ص ٥٥ .

(٢) لقد كانت هذه الفئة من أهل بغداد شديدة الفعالية أثناء النزاع بين الأمين والمأمون وكانت تأخذ عطاءاتها عينا بواسطة مكاييل كانت تسمى باللهجة العامية (عيار) ولهذا أطلق عليهم لقب (العياريين) ، وفي البداية كان اللقب موضع فخر واعتزاز من قبل حامليه إلا أن تدهور أوضاعهم المعاشية بعد سيطرة المأمون على بغداد ولجوءهم إلى السلب والنهب حول اللقب إلى ما يعادل قطاع الطرق ، (راجع ، شعبان ، المصدر السابق ، ص ٦٥) .

٥ ــ عناصر أخرى (السودان والزنوج والعبيـد) :

لقد تقربت الدعوة العباسية إلى المستضعفين في المجتمع الإسلامي فدعت العبيد إلى الانخراط في صفوف الثوار وعتق كل عبد ينضم إليها ، ولم يكن وجود العبيد في الجيش العباسي شيئا مبتدعا فقد كان العبيد يرافقون الحملات العسكرية منذ العهد الأموي .

وتذكر المصادر التاريخية وجود العبيد والزنوج كتشكيلة في الجيش العباسي فكان هناك وحدة مكونة من (٤) آلاف زنجي في جيش يحيى بن محمد العباسي والي الموصل حين وصوله سنة ١٣٢هـ / ٧٥١م ، كما رافق السودان الجيش العباسي الذي أرسله المنصور إلى البصرة لإخماد ثورة إبراهيم الحسني . والمعروف أنه كان يوجد في بغداد دار خاصة بالرقيق تسمى (دار الرقيق) [1] . وكان الرقيق يستوردون من مصادر مختلفة منها الشراء أو السبي أو هدايا أو جزء من ضرائب الأقاليم .

ــ الأعــراب :

ولقد كان عادة قادة الجيش العباسي من أصحاب النفوذ القبلي أمثال خازم بن خزيمة التميمي ومعن بن زائدة الشيباني وعقبة بن سلم الهنائي وعبد الله بن شهاب المسعمي ويزيد بن مزيد الشيباني أن يصطحبوا جزءا من قبائلهم مع الجيش عند انتدابهم للغزو أو لقمع ثورة وبهذا يستطيع القائد أن يعتمد على تفانيهم له في فترات القتال الحرجة ثم إنهم سينتفعون بالغنائم والأسلاب ويتيسر للسلطة إشغالهم لفترة من الزمن . ولقد استعمل أبو جعفر المنصور نفس هذه السياسة مع قبائل الجزيرة الفراتية حين كان واليا عليها في خلافة أخيه أبي العباس .

---

(١) المقريزي ، المقفى ، ورقة ٩١ب .

ـ الصعاليك :

وتعني كلمة (صعلوك) الفقير الضعيف الحال وأن انخراطهم في الجيش العباسي في أواخر العصر الأول يعني دخول عناصر من الطبقات الضعيفة في الجيش ، ولا شك في أن قبول هؤلاء في الجيش يدل على سياسة حكيمة للدولة العباسية فقد انضم هؤلاء الفقراء والمحرومون إلى حركات التمرد ضد السلطة وسببوا قلاقل كثيرة في أقاليم عديدة مثل أذربيجان وأرمينية وغيرها فكان حلا معقولا من قبل الدولة أن تقبلهم في الجيش فقضت بذلك على أسباب تذمرهم وحلت مشكلة بطالتهم ، وكان الصعاليك يوجدون بين الجند المرابط في الثغور .

ـ الزواقيل :

يرد هذا الاصطلاح عند الكلام عن النزاع بين الأمين والمأمون ، وكان الزواقيل جماعة وقفت إلى جانب الأمين وغالبية هذه الكتلة تتجمع من إقليمي الشام والجزيرة الفراتية ، وتذكر المصادر بعض زعمائهم أمثال نصر ابن شبت العقيلي والعباس بن زفر الهلالي ، وقد حار المؤرخون في تمييز هذه الجماعة [١] . ونحن نعتقد بأن الزواقيل في غالبيتهم عرب من القبائل القيسية المستوطنة في بلاد الشام والجزيرة الفراتية ، يشير الطبري إلى أن الخليفة هارون الرشيد أرسل (جعفر البرمكي) سنة ١٨٠هـ / ٧٩٧م لوضع حد للعصبيات القبلية القيسية واليمانية (وقتل زواقيلهم ومتلصصتهم) وقد أشرنا إلى أن زعماءهم عرب .

ولهذا نرى بأن الزواقيل عرب قيسية نصروا الأمين وتخاذلوا عنه أحيانا ولم يساندوا الأبناء دوما ، وبقوا بعد انتصار المأمون ضد السلطة العباسية ولذلك نعتتهم السلطة (باللصوصية) وكان لهذا النعت ما يبرره لأن هؤلاء كانوا محرومين من العطاء عمدوا إلى النهب لإقامة أودهم

---

(١) راجع مقدمة كتابنا الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٨ .

وبمرور الزمن أصبح الزواقيل اصطلاحا اجتماعيا يدل على الضعفاء من البدو العرب وخاصة من القيسية [1] .

وكما أدخلت السلطة العباسية الصعاليك في الجيش ضمت كذلك الزواقيل لضبطهم وحل مشكلتهم المعاشية وإيجاد عمل مفيد لهم .

ـ عناصر متفرقة :

وقد انضم إلى الجيش العباسي عناصر أخرى وخاصة في أواخر العصر الأول [2] مثل المغاربة الذين جلبوا من مصر والسودان وشمالي أفريقيا والفراغنة والزط والأرمن وغيرهم على أن أغلب هذه العناصر لم تتبلور في فرق عسكرية ذات شأن في الفترة موضوع البحث وربما دخلت ضمن المتطوعة والقوات غير النظامية أحيانا .

عناصر الجيش العباسي حتى سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م :

بمجيء المعتصم إلى الخلافة حدث تغير جذري في بنية الجيش العباسي وعناصره . فقد كان هذا الخليفة عسكريا محترفا ورجل حرب قضى معظم أوقاته مع الجيش ، ولعل أبرز ما يميز سياسته العسكرية هو إكثاره من استخدام العناصر المجندة من المشرق والتي اصطلح عليها خطأً باسم (الترك) .

ففي الوقت الذي نلاحظ الطبري واليعقوبي [3] اللذين يعكسان وجهة النظر العراقية التي لا تسميهم تركا فقط ، بل تعتبرهم برابرة وغرباء (علوج العجم) نرى ابن الأثير وابن خلدون اللذين كتبا في فترة متأخرة نسبيا لا يذكران غالبا كلمة ترك وإنما يشيران إلى العناصر والأقاليم التي جاءت منها مثل الفراغنة والأشووسنية والصفد والمغاربة وغيرهم ، وهذا التعبير أكثر دقة من الأول ،

---

(١) يرى الدكتور شعبان بأن اصطلاح زواقيل استعمل للدلالة على افراد (القوات السورية العراقية) في الفترة موضوعة البحث ، وهي تدل على الرجال الذين يضعون عماماتهم بطريقة خاصة فوق رؤوسهم ، وحين ساءت العلاقة بين هذه القوات وبين الأبناء بعد تردد الفئة الأولى في إسناد الثانية أصبح الزواقيل يدل على الإهانة والذلة .

(٢) حياة ، عصر المتوكل ، (اطروحة دكتوراه غير منشورة) ، لندن ، ١٩٦٥ .

(٣) الطبري ، القسم الثالث ١١٨١ ـــ اليعقوبي ، البلدان ص ٥٩ .

ذلك لأن الأكثرية الساحقة من جند المعتصم لم تكن من الأتراك ، ولكن المصادر العربية بصورة عامة تشير إلى سكان الأقاليم التي لم تكن خاضعة للامبراطورية الساسانية بأنها تركية ، فالهياطلة وأهل خوارزم وجرجان كلهم من الأتراك . وهكذا شاع هذا الاصطلاح رغم أن غالبيتهم لم يكونوا من أصل تركي .

فليس من الصواب اذن استعمال اصطلاح (الترك) ليشمل كل العناصر المستقدمة من الشرق في عهد المعتصم ، ويبدو أن تعميم هذا الاصطلاح من جهة ، وعزو كل المصائب والأزمات التي حلت بالخلافة العباسية إلى تدخل ما يسمى (بالأتراك) في السياسة والحكم من جهة أخرى يعود في واقعه إلى ظاهره حديثة من ظواهر القرن العشرين وهي التصدع الذي حصل في العلاقات التركية العربية قبل الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها ، وهكذا أطلق المؤرخون المحدثون لأقلامهم العنان ليكتبوا عما فعله الأتراك بالخلافة العربية الإسلامية كرد فعل لسياسة التتريك وليثبتوا أن الأتراك في العصور الإسلامية الأولى لم يختلفوا عن الأتراك في العصور الحديثة ، وبطبيعة الحال ساعدت الروايات التاريخية القديمة التي تخلط وتعمم اصطلاح الترك على كل عناصر جيش المعتصم ، المؤرخين المحدثين في هجومهم هذا .

وهناك خطأ شائع آخر حول قوات المعتصم المشرقية وهو وصفها بكونها من (الرقيق) ، صحيح أن قسما من هؤلاء المجندين كانوا من رقيق الحرب أو الشراء أو المماليك الذين يرسلون كجزء من الضريبة السنوية إلى بغداد [١] إلا ان أعداد هؤلاء كانوا قليلا وأن غالبيتهم كانوا من الأحرار . وأن الدولة كانت قبل عهد المعتصم تحاول تجنيد أعداد كبيرة من سكان المشرق حيث الموارد البشرية الهائلة ، فقد أرسل هارون الرشيد الفضل البرمكي إلى خراسان لتجنيد ما يمكن تجنيده من أهل المشرق ، وقد نجح الفضل البرمكي في تشكيل فرقة من هؤلاء سماها (العباسية) [٢] . وكان

(١) راجع : فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، ص٥٤ — ٥٥

(٢) الطبري ، القسم الثالث ص ٦١٣، ٦٣٤ — شعبان ، المصدر السابق ، ص ٤٩ .

المأمون بأمس الحاجة إلى قوات جديدة أثناء الحرب الأهلية مع أخيه الأمين ولذلك أعطى للفضل بن سهل مسؤولية تجنيد قوات إضافية من المشرق ، وقد استمر المأمون بعد خلافته في هذا التقليد لأن الحرب الأهلية بينه وبين أخيه أظهرت مدى حاجة الخليفة لأن يكون بين يديه وتحت إمرته جيش نظامي يدين بالولاء التام له ، فكان يرسل الدعاة للتبشير بالإسلام في بلاد (الترك) ويرسل معهم فارضا يسجل أسماء الجند ويفرض لهم العطاء ويسهل لهم أمر القدوم إلى العراق ، وكان الخليفة يكرم القادمين الجدد بالهدايا ، وليس من المعقول أن يكون هؤلاء رقيقا أو مماليك ، وفي مصادرنا التاريخية روايات عديدة تشير إلى تواجد هؤلاء المشارقة (الترك) في البلاط العباسي والجيش العباسي قبل عهد المعتصم ، وإذا كان بعضهم من الرقيق فلا يعني ذلك تعميم هذه الفكرة الخاطئة على كل المشارقة واعتبارهم جميعا من الرقيق (١) .

ومرة أخرى نلاحظ أن هذا الافتراض الخاطئ والمناقض لرواياتنا التاريخية جاء حصيلة للدراسات في التاريخ العثماني فما دام الرقيق في فترة من التاريخ العثماني قد شكل عنصرا هاما في المؤسسات العثمانية ، فقد بات من المفروض أن هذا التقليد كان موجوداً في تاريخ الإسلام قبل العصر العثماني ، وهذا الخطأ الذي وقع فيه بعض المؤرخين المحدثين لا مبرر له في مصادرنا القديمة (٢) .

لقد حاول خلفاء بني العباس في فترات متعاقبة إدخال عناصر من المشرق على شكل أفراد أو جماعات برئاسة أمرائهم إلى الجيش العباسي باعتبارهم موالي للخليفة ، ولذلك فإن المعتصم لم يبتدع بدعة جديدة أو تقليدا جديدا وإنما سار على سياسة الاستزادة والاستكثار من هذه العناصر وفتح لهم باب التطوع إما على شكل مجموعات تحت قيادة رؤسائهم أو أفراد ، فكانوا

(١) فاروق عمر ، المصدر السابق ، ص ٥٥ — ٥٧ .
(٢) شعبـان ، المصدر السابق ، ص ٨٤ .

نواة لجند الشاكرية في العراق[1] حيث بدؤوا يظهرون كقوة في الجيش العباسي وغدا رؤساؤهم موالي للخليفة .

ومن الطبيعي أن تلاقي سياسة المعتصم هذه في تجنيد عناصر مشرقية في الجيش معارضة عنيفة من قبل أهل بغداد ولا سيما (الأبناء) مما اضطر المعتصم إلى بناء معسكر جديد له في سامراء وللجند الجديد . فقد قال أهل بغداد للمعتصم : (إما أن تخرج من بغداد ، فإن الناس قد تأذوا بعسكرك ، أو نحاربك ..)[2] . فأدرك المعتصم ضرورة الابتعاد وانتقل إلى سامراء ، ومن الطبيعي أن يمتعض العرب من سياسة المعتصم واعتبروها انحرافا عن العرب فدبرت المؤمرات وحدثت الثورات ولكن ردود فعل المعتصم كانت شديدة فأمر واليه بإسقاط العرب من ديوان الجيش في مصر وقطع أعطياتهم فثارت قبائل لخم وجذان لأن الخليفة (منعنا حقنا وفيأنا) ولكن الثورة فشلت[3] بل سياسة المعتصم العسكرية هذه لقيت معارضة من العباسيين أنفسهم ، فقد استنكروا صعود الأفشين وأشناس واتياخ وغيرهم إلى مرتبة الموالي والقواد ووصفوهم بأنهم (فروع لا أصول لها)[4] .

وهكذا غدا هؤلاء المقاتلة من جند أهل المشرق جندا في الجيش العباسي وارتبطوا بالمؤسسة العسكرية وسجلوا في ديوان سمي (ديوان الجند والشاكرية) ولا شك في أن وجود هؤلاء في الجيش العباسي كان له نتائج إيجابية عديدة ظهر أثرها في القضاء على الثورات الداخلية مثل فتنة بابك الخرمي التي طال أمدها وكذلك في الجهاد ضد العدو البيزنطي حيث خاض المعتصم بهم معركة عمورية المشهورة .

---

(١) شاكر : اصطلاح فارسي يعني خادم وكانت تطلق على الجماعات التي ارتبطت بخدمة الأمراء المشارقة في بلاد ما وراء النهر ، وقد ترجمت الكلمة إلى العربية إلى (غلام) ثم عربت إلى شاكرية ، وأخذت تطلق على قوات الأمراء المشارقة أو الجماعات التي جندت في المشرق واستقرت في بغداد في هذه الفترة موضوع البحث ، (شعبان ، المصدر السابق ، ص ٨٥) .

(٢) ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٥ ص ١٤ .

(٣) المقريزي ، الخطط ، ج ١ ص ٩٤ .

(٤) الطبري ، تاريخ ، ج ٧ ، ص ٣١٦ فما بعد (الطبعة الحسينية) .

ومما لا شك فيه فإن أهم ما يميز هذه الكتلة من الجند المشارقة (الأتراك) الذين اعتمد عليهم المعتصم أنهم غرباء لا تربطهم صلة بقبيلة أو شخص غير الخليفة العباسي مما جعل إخلاصهم واعتمادهم عليه وحده ، ومما يجعلهم ـــ كذلك ـــ بعيدين عن التكتلات والولاءات والعصبيات التي يرتبط بها غيرهم من فرق الجيش ، وبمعنى آخر فإن المعتصم أدرك أن الاعتماد عليهم أفضل لدولته وأضمن لخلافته لأن ولاءهم غير مشتت بينما العرب تتقاسمها العصبية والحزبية والفرس تراودها الآمال الإقليمية والنزعات الدينية القديمة ، ثم إن المقاتلة العربُ من قبائل مختلفة في العراق والشام ومصر وخراسان وغيرها قد تعودت على حياة الدعة والتحضر في المدن وامتهنت الزراعة والتجارة والحرف فلم تعد تنخرط في الجيش وتستلم العطاء ، أما هؤلاء المشارقة (الترك) فلا يزالون بدوا محاربين متعودين على شظف العيش ولذلك يسميهم الجاحظ (بدو العجم) ويرى بأنهم أفضل وأشجع من الخوارج في الحرب ، فلم يكن لديهم ميل نحو الحضارة وتقاليدها المترفة قدر ميلهم إلى الحرب والسلاح وهذا ما كان يريده المعتصم وما كانت تتطلبه مصلحة الدولة .

على أن المشارقة (الترك) لم يكونوا الفرقة العسكرية الوحيدة في جيش المعتصم ، فقد كان لا يزال هناك (كتلة الأبناء) في الجيش وخاصة في بغداد .

لقد أشرنا سابقا إلى الأبناء ولاحظنا أن جهدهم كان متميزا أثناء الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون ، فهم الذين كونوا العنصر الرئيسي في جيش الأمين ، وهم الذين أبدوا بسالة كبيرة في مقاومة جيش طاهر بن الحسين الذي حاصر بغداد . وتذكرهم مصادرنا بكثرة حين تتكلم عن المعارك العديدة في ضواحي بغداد وفي داخلها وتسميهم أحيانا (جند أهل بغداد) ولذلك فهم ليسوا من الرعاع أو العامة ، كما يحلو لبعض المؤرخين تسميتهم ، وإنما وحدة عسكرية متميزة تتكون مما لا يقل عن (٥٠) ألفا من الفرسان والمشاة مسجلين في (دفاتر الجند) ، وتظهر رواية أخرى ولاءهم للأمين وندمهم على

مقتله .

ومعنى ذلك أن جند أهل بغداد كان يعتمد في تكوينه على كتلة مهمة ظهرت أهميتها أثناء الحرب الأهلية وهي (الأبناء) .

والأبناء ينعتون بنعوت كثيرة في المصادر المتوفرة لدينا ، فأحيانا يسمون أبناء الدولة ، أو أبناء الدعوة ، أو أبناء الشيعة (العباسية) ولكن الشائع في تسميتهم هو الأبناء ، ومفرده الأبناوي أو البنوي .

لقد أشرنا سابقا إلى أن هؤلاء الأبناء هم أحفاد أهل خراسان شيعة العباسيين وأصحاب الدعوة العباسية والذين كانوا في غالبيتهم من القبائل العربية الخراسانية ومن الموالي الإيرانيين ، على أنهم حين استقروا في العراق وفي بغداد بالذات تأثروا ببيئتهم العربية الجديدة هذه ، فمروا بعملية (تعريب جديدة) صقلتهم وأظهرت عنصرهم العربي الذي ربما أثرت عليه البيئة الخراسانية ، كما أثرت البيئة العربية العراقية الجديدة على الإيرانيين منهم تأثيراً واضحا ، فقد غدا ارتباطهم السياسي بشخص الخليفة العباسي ، وأصبح ولاءهم لسياسة السلطة العباسية المركزية ، ويظهر أن غالبية قادتهم من العرب من أمثال عبد الله بن حميد بن قحطبة الطائي .

وفي رسالة للجاحظ يتكلم البنوي عن نفسه وما يقدمه في الدفاع عن العباسيين فيقول :

(ولنا ــ بعد ــ في أنفسنا ما لا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال ... ونحن أهل الثبات عند الجولة والمعرفة عند الحيرة ، ولنا القتال عند أبواب الخندق ورؤوس القناطر ، ونحن الموت الأحمر عند أبواب النقب) .

إن هؤلاء الابناء المسيطرين على بغداد والفخورين بأمجادهم العسكرية والسياسية باعتبارهم أحفاد الخراسانية شيعة العباسيين وعمادهم ، هم الذين أجبروا المعتصم على الانتقال إلى سامراء بجنده ، فالأبناء منذ حرب الأمين

والمأمون كانوا يستهزئون بالعجم جند طاهر بن الحسين ، فقد قال عبدالرحمن جبلة الأبناوي عن طاهر وجيشه قبل إحدى المعارك في ضواحي بغداد :

(يا معشر الأبناء يا أبناء الملوك وألفاف السيوف ، إنهم العجم
وليسوا بأصحاب مطاولة ولا صبر فاصبروا لهم فداكم أبي وأمي) [1] .

إن نفس النظرة التي نظر بها أهل بغداد إلى جيش طاهر بن الحسين ظلوا ينظرون بها إلى جيش المعتصم ، وكما أجبر المأمون على تغيير سياسيته وعاصمته أجبر المعتصم على تغيير عاصمته .

لقد كانت خطة المعتصم على حد قول الطبري أن يعثر على موضع (أخرج اليه وأبني فيه ، مدينة وأعسكر به ، فإن رابني من عساكر بغداد حادث كنت بنجوة وكنت قادرا على أن آتيهم في البر وفي الماء) [2] .

ولذلك فإن المعتصم كان حذرا من جند أهل بغداد فيكون بمأمن منهم من جهة ، وليستطيع ضربهم وكسر شوكتهم إذا تمردوا عليه من جهة ثانية .

ويشير اليعقوبي [3] إلى أن تخطيط المدينة الجديدة تميز بمراعاة النواحي العمرانية والحضارية ، وذلك أمر طبيعي لأن الدولة العباسية استقرت وثبتت ، وأن عهد المعتصم يختلف عن عهد المنصور باني بغداد المدورة ، وقد اهتم المعتصم بالعمران وصفوف الأسواق ، وكانت (كل تجارة متفردة بكل قوم على حدتهم على مثل ما رسمت عليه أسواق بغداد ، واهتم بزراعة الضواحي الغربية من المدينة وحمل إليها الأشجار وحفر الترع ، فكان قدوة لرجال دولته في الاهتمام بالزراعة والتشجير) .

على أن أبرز ما اهتم به هذا الخليفة المحارب هو راحة جيشه ، فقد قسمهم إلى وحدات تسكن كل منها في ناحية خاصة ، وراعى في التقسيم

---

(١) المصدر السابق ، القسم الثالث ، ٨٢٩ (الطبعة الأوروبية) .
(٢) المصدر السابق ، ج ١٠ ص ٣١١ (الطبعة الحسينية) .
(٣) اليعقوبي ، البلدان ، ص ٢٤ وما بعدها .

جنسياتهم الأصلية ، وجعل قائد كل وحدة أو صنف مسؤولا عن المحلة أو المنطقة التي تسكن فيها .

وأضاف المعتصم فرقة عسكرية جديدة سماها (المغاربة) وفيها الكثير من أهل مصر من الحوف وكذلك من المغرب ، وكان هناك كتائب من عناصر أخرى مثل الموالي والأرمن والزط والفراغنة والسودان . كما كانت لا تزال هناك فرق أخرى مستندة في تنظيمها على أسس قبلية تقليدية وهي تشكل نسبة من القوات العراقية والسورية (أهل العراق وأهل الشام) والتي كانت تعارض إجراءات الدولة العباسية في تجنيد المشارقة في الجيش ، وتشير روايات تاريخية [١] إلى مساندتها للأبناء من أهل بغداد في مواقفهم ضد الجند المشارقة (الترك) .

ومن الطبيعي ان فرق المشارقة (الترك) أو المغاربة كانوا من الجند المرتزقة المحترفين المثبتين في الديوان ، وكانوا يتميزون عن بعضهم البعض بأسماء ونعوت نسبة إلى الأقاليم مثل الفرغانية أو الاشروسفية أو الصفد أو نسبة إلى الصفات البشرية كالسودان والبيضان أو نسبة إلى القادة كالساجية نسبة إلى ابي الساج أو نسبة إلى مراكزها أو مواقعها بالنسبة للخليفة كالغلمان والشاكرية ، ورغم هذه التسميات فهم ، بصورة عامة ، في خدمة الدولة ورواتبهم من بيت المال خاصة حين تكون الحكومة المركزية قوية والخليفة من الأكفاء المقتدرين ، وبمرور الزمن ظهرت منهم فئة من القواد احتلت مناصب عسكرية وإدارية في الدولة واختصت بالإقطاعات لتسديد نفقات الجند التابعين لها بل إن بعضهم استبد بشؤون الحكم [٢] ، على أن ذلك يخرج عن الفترة المحددة لبحثنا هذا ، وكان عدد المرتزقة على عهد المعتصم حوالي سبعين ألفا [٣] ، ولا شك في أنه ازداد في الفترات التالية .

---

(١) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ص ٣٦٦ ، ابن الأثير ، الكامل ، ج ٦ ص ١٩٨ .
(٢) راجع كتابنا : الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ، بيروت ١٩٧٧ .
(٣) الأربلي ، خلاصة الذهب ، ص ١٦٢ .

وإذا استثنينا هؤلاء الجند المرتزقة النظاميين فقد استمر التقليد القديم الموجود في الدولة العربية الإسلامية وهو فرض البعوث ، حيث كان الخليفة العباسي حين تدعو الحاجة إلى مقاتلة جدد إضافة إلى الجيش النظامي لقمع فتنة أو لجهاد العدو ، يفرض البعوث على أهل المدن أو المناطق التي يختارها ويحدد العدد المطلوب ، من كل إقليم ، ومن المحتمل أن تفرض لهم رواتب وأرزاق معينة طيلة مدة الفرض كما أنهم يشاركون في الغنائم ، وفي رواية تاريخية[1] أن المأمون فرض على دمشق وحمص والأردن وفلسطين إرسال أربعة آلاف رجل وفرض مثل ذلك على قنسرين والجزيرة الفراتية ومصر . وكان يعطي الفارس منهم مائة درهم والراجل أربعين درهما .

وعند الحاجة كانت الدولة تستعين بفئات أخرى مثل الأعراب البدو أو العياريين حيث يفرض لهم ويرسلون في حملة من الحملات العسكرية ، وكانت الدولة تعاقب من يتخلف عن البعوث بعد فرضها ، وبالإضافة إلى هذا وذاك ، هناك المتطوعة الذين ينضمّون إلى حملات الجهاد خاصة باختيارهم من أجل الدفاع عن دار الاسلام ، ولا شك في أن عملهم البارز كان في الثغور الإسلامية ، والمتطوعة غير مسجلين في الديوان ولا يأخذون رواتب أو أرزاقا إلا أثناء مشاركتهم في الحملة ، كما أن باستطاعتهم العودة من الجبهة والانسحاب إلى بلدانهم متى شاؤوا أو عند انتهاء الحرب .

لم يكن مجيء المتوكل إلى الخلافة وليد خطة مدبرة ، بل نتيجة الظروف الحسنة التي أعقبت موت الواثق الذي لم يعهد لأحد من بعده ، فقد اضطرب قادة الجيش وعقدوا اجتماعا لاختيار الخليفة الجديد ، واقترح الوزير ابن الزيات أن يكون محمد بن الواثق خليفة ، ولكن وصيفا رفض الاقتراح باعتبار أن محمدا صغير ولا يجوز الصلاة وراءه ، ثم نظر المجتمعون في أسماء مقترحة أخرى حتى تقرر تعيين المتوكل ، حيث قام القادة العسكريون وعلى رأسهم وصيف وايتاخ بترشيح المتوكل ومساندته وأيدهم أحمد بن أبي دؤاد بإسراعه بمبايعة المتوكل ،

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٥٩ (الطبعة الأوروبية) ــ فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .

الأمر الذي جعل ابن الزيات يعترف بالأمر الواقع .

إن أهمية مجيء المتوكل للخلافة تكمن في أن القادة العسكريين استطاعوا ولأول مرة في التاريخ العباسي أن يجعلوا كلمتهم هي النافذة في أمر سياسي مهم الا وهو تعيين الخليفة .

وعلى ذلك فقد جاء المتوكل إلى الحكم (٢٣٢ ــ ٢٤٧هـ) بترشيح ومساندة القادة في الجيش وكنتيجة للمنافسة بين أولئك القادة وبين البيروقراطية المدنية التي يرأسها الوزير ابن الزيات ، وقد سقط ابن الزيات بعد حوالي الشهر من تسلم الخليفة الجديد الحكم ، وبدأت فترة من الاضطراب السياسي ادرك الخليفة المتوكل خلالها خطر تدخل القادة العسكريين في السياسة ، وحاول أن ينهج نهجا جديدا ويربط نفسه بتكتلات جديدة لينقذ نفسه والخلافةَ من الأزمة .

إن السياسة الجديدة التي انتهجها المتوكل ساعدت على انتعاش (البيروقراطية) المدنية بصورة تدريجية وتقلص نفوذ القادة العسكريين ، ودعما لنفس السياسة الجديدة تبنى المتوكل سياسة دينية جديدة تتسم بالعداء للمعتزلة والتأكيد على مذهب أهل السنة والجماعة والتضييق ولو نظريا على أهل الذمة ، كل ذلك لكسب عواطف جماهير المسلمين وعلى رأسهم الفقهاء والمحدثين ، وعلى ذلك فان انتقاء الخليفة لموظفي الإدارة وحاشيته في البلاط كان يتم خلال عهده وفقا لاطر وشروط السياسة الجديدة .

ولعل سقوط الوزير ابن الزيات يعود في الأساس إلى عوامل رئيسية ثلاث هي : أولا : سوء معاملته للمتوكل في عهد الواثق ، وثانيا: ارتباط اسمه بالمحنة ، ثالثا: تأثير قادة الجيش وخاصة ايتاخ . إن رواية اليعقوبي التي تنسب سقوط ابن الزيات إلى خشونة أخلاقه وتعاليه ليست كافية ، ولا بد ان نربط سقوطه بالضغط الكبير الذي مارسه الجيش .

في البداية حاول المتوكل أن يرضي قادة الجيش ، فكان إيتاخ قائدا للجيش والمغاربة والأتراك والموالي إضافة إلى مسؤولياته في الحجابة والبلاط ، أما بغا الشرابي (الصغير) ووصيف فكانا حاجبين إضافة إلى مسؤولياتهم العسكرية .

أما بغا الكبير الذي كان يرتبط بالخليفة برباط القربى من جهة أمه[1] فكان قائدا لعدة حملات عسكرية أهمها حملة أرمينية سنة ٢٣٨هـ / ٨٥٢م .

وعين المتوكل صالح التركي أميرا على دمشق ، ويزيد التركي أميرا على مصر ، وأصبح موسى بن بغا الكبير قائدا لحرس القصر نيابة عن أبيه .

ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بموضوع بحثنا فيبدو أن المتوكل كانت لديه فكرة واضحة لإصلاح الجيش وإحداث تغييرات جذرية بحيث يصبح جيشا نظاميا موحدا تحت سلطة الخليفة المباشرة دون وجود مراكز قوى وقادة وسطاء بين الخليفة والجند . وهذا الإجراء يشمل بالإضافة إلى قادة الجيش المتنفذين أمثال إيتاخ ووصيف وبغا ، آل طاهر المتنفذين في بغداد والمشرق والذين بدوا وكأنهم يشكلون حكومة داخل حكومة .

لقد بدأ المتوكل بتعزيز سلطة الحكومة المركزية والخليفة على الأقاليم وإضعاف نفوذ آل طاهر ، وتأتي ترتيباته بتقسيم الخلافة إلى مناطق نفوذ بين أبنائه الثلاثة ضمن هذا الإطار ، ذلك أن هذا الإجراء لم يكن يعني في المدى القريب أكثر من تعزيز سلطة الخليفة نفسه في شؤون الولايات وخاصة ولايات المشرق التي كانت خاضعة لآل طاهر يحكمونها بقوة جيشهم الخاص[2] .

ثم عزز المتوكل إجراءاته بمحاولته إضعاف الجند (التركي) في سامراء فأمر بتقسيمه إلى ثلاث فرق وأرسل مع كل أمير من أبنائه الثلاثة فرقة إلى مركز عمله الجديد في الدولة ، ومن أجل إغراء القادة العسكريين بالذهاب إلى مناطق عملهم الجديدة منحوا إقطاعات من الأراضي فكان ذلك بداية لنشوء الإقطاع العسكري في الدولة العباسية ، وهكذا صفا الجو للخليفة لتشكيل جيش نظامي جديد موال للخليفة فقط دون أن تتقاسمه ولاءات أخرى للقادة العسكريين أو غيرهم . وقد قرر الخليفة عدم الاعتماد على الولايات الشرقية التي بدأت تظهر فيها ولاءات متنوعة ونزعات إقليمية جديدة فتوجه باتجاه

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٥٩ (الطبعة الأوروبية) ــ فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج٣ ، ص٥٣ ــ ٥٤

(٢) شعبان ، التاريخ الإسلامي ، ص ٩٤ ، ــ فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، ص ٦٥ .

الولايات الغربية كبلاد الشام والجزيرة الفراتية وأرمينية وأذربيجان والقفقاس ، فكان الجيش الجديد خليطا من أجناس مختلفة عربية وأعجمية إضافة إلى انخراط بعض الجماعات من (الأبناء) فيه ، كما قرر المتوكل أن ينتقل بهذا الجيش إلى دمشق ولكن المحاولة فشلت فعاد إلى سامراء وبنى على مسافة قريبة منها مدينة جديدة لجيشه الجديد سماها على اسمه (الجعفرية) [1] .

ولكن الأزمة بين المتوكل وقادة جيش سامراء القديم لم تنته بل تفجر الوضع حين اتخذ المتوكل خطوة جديدة لتعزيز نفوذه على القوات المسلحة فأراد أن يضعف نفوذ قادة جيش سامراء كإجراء مبدئي لاستئصالهم واستبعادهم ، فصادر ضياع وصيف وعدد من القادة الآخرين [2] وهنا قرر القادة العسكريون (أن يتغدوا بالخليفة قبل أن يتعشى بهم) ، فتحالفوا مع ولي العهد المنتصر ووضعوا النهاية المؤلمة للخليفة المتوكل .

ولعلنا نستطيع أن نلحظ كتلتين متصارعتين على مسرح الأحداث :

الأولى : تتألف من الفتح بن خاقان والوزير عبيد الله بن يحيى والأمير المعتز وأتباعهم من جيش (الشاكرية) الجديد وحلفائه من الأبناء والمغاربة .

والثانية : تتألف من المنتصر والقادة وصيف وبغا وأتامش وأتباعهم من (جيش سامراء القديم) .

كما أنه كان هناك مسألتان أساسيتان :

الأولى : من سينتصر في الصراع على السلطة والنفوذ ؟ أهل القلم المدنيين أم أهل السيف من قادة الجيش القديم (جيش سامراء) ؟

والثانية : هل سينجح المعتز في الحصول على ولاية العهد الأولى بدلا من أخيه المنتصر ؟ .

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٣٦ ــ اليعقوبي ، البلدان ، ص ٢٦٧ .
(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ١٤٥٢ فما بعد (الطبعة الأوروبية) .

وقد جمعت المصالح بين وصيف والأمير المنتصر ، ولذلك وحدا جهودهما ضد المتوكل ، وكان بغا الشرابي العقل المدبر للمؤامرة حيث أعد القتلة ودبر خطة الاغتيال في مجلس الشراب ، ورغم أن المنتصر كان إلى جانب المتآمرين إلا أنه لم يشترك في إعداد الخطة ، والمعروف أن المتوكل أسرف في اهانة ابنه وخلعه من ولاية العهد فاحتمى المنتصر بالقادة لأسباب شخصية بحتة .

ولا بد أن نشير إلى ان الجند لم يكن لهم يد في المؤامرة بل إنهم علموا بها بعد وقوعها ، وإنما الذي حاكها ونفذها حفنة من القادة العسكريين بالتعاون مع بعض المدنيين في البلاط مثل أحمد بن خصيب الذي قرأ إعلانا على الناس بأن المتوكل قتل في البلاط على يد الفتح بن خاقان ، وأن أمير المؤمنين المنتصر قتل الفتح بن خاقان ، والمعروف أن الوزير عبيد الله بن يحيى كان حاضرا ، ولكنه لم يجرؤ على الكلام بل بايع الخليفة الجديد توا .

على أن الجند المغاربة وقوات أخرى لم يقتنعوا بالتصريح الرسمي ، وكادت أن تبدأ اضطرابات جديدة لولا أن تمكن المتآمرون من قتل مجموعة صغيرة منهم ، فهدأت الحالة من جديد [1] .

وقد شعر القادة العسكريون بعد مقتل المتوكل بالاطمئنان الحقيقي ، فلم يبق أحد يهدد مصالحهم ويقلص نفوذهم ، ولم يكن باستطاعة عبيد الله بن يحيى أن ينظم مقاومة عسكرية مضادة أو يجابه هؤلاء القادة ، ثم إن الرؤساء المدنيين بالإمكان اصطناعهم بسهولة كما حدث بالنسبة لأحمد بن الخصيب ، وكانت سياسة الخليفة الجديد المنتصر العسكرية على نقيض سياسة والده فقد أمر فورا بسحب فرق جيش سامراء من الأقاليم إلى العاصمة وأعيد تنظيمه ، أما قوات الشاكرية الجديدة التي نظمها المتوكل فقد صدرت الأوامر بإبعادها إلى الحدود البيزنطية ، وعاد قادة جيش سامراء وعلى رأسهم اوتامش إلى الظهور من جديد في هذه الأحداث [2] .

---

(١) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ص ٥٧ .

(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ١٤٨٠ ، فما بعد (الطبعة الأوروبية) .

الخاتمـــة :

تعتبر سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م منعطفا مهما في تاريخ الجيش في العصر العباسي لاعتبارات عديدة لعل أهمها ، وأولها أن الجيش قام بأول انقلاب عسكري ضد خليفة عباسي ونجح في قتله والتخلص من سياساته ، أما ثانيها فهو تدخل القادة العسكريين في سياسة الدولة وإدارتها بل في اختيار وعزل الخلفاء ورؤساء الدولة ، وتقلد اوتامش أبرز قادة الجيش منصب الوزير ، وثالثها فشل جهود الدولة في الإبقاء على جيش نظامي موحد موال لها وتابع بصورة مباشرة لسلطة الخليفة ، فلقد نجحت الخلافة العباسية في عصر القوة ، عصر الخلفاء العباسيين الأوائل في تأسيس جيش نظامي موحد يتبع بصورة مباشرة لسلطة الخليفة ولكن بعد الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون بدأت الدولة وخاصة على عهد المعتصم جهودا منظمة لتجنيد المرتزقة المشارقة التي تسميهم مصادرنا (بالأتراك) . إلا أن قسما كبيرا من المجندين ظلوا تابعين لرؤسائهم وأمرائهم المحليين الذين غدوا موالي للخليفة نفسه ، وتقلدوا مراتب مهمة في الجيش والبلاط والإدارة .

لقد حاول الخليفة المتوكل أن يعيد تنظيم الجيش العباسي بإلغاء أو تشتيت جيش سامراء القديم وإضعاف قادته وإنشاء جيش جديد من الشاكرية الذين يدينون بالولاء له مباشرة ويخلصون للدولة العباسية دون حاجة إلى رؤساء وزعماء بمثابة الوسطاء بين الجند والدولة ، ولكن المؤسسة العسكرية القديمة في سامراء كانت أقوى من خطط المتوكل ، وذهب الخليفة ضحية مبادراته الجديدة على طريق تعزيز سلطة الدولة ومؤسسة الخلافة .

وإذا كان هناك مجال للمقارنة فلعلنا نستطيع القول بأن الجيش العباسي بعد المتوكل وخلال العصر العباسي الثاني غدا مشابها للجيش الأموي في عهود الخلفاء الضعفاء ، فإذا كانت نقاط الضعف في الجيش الأموي هي عدم وجود جيش نظامي مرتبط بالدولة وموال لها ومنفذ لمخططاتها ، لان المقاتلة من العشائر

المختلفة كانوا تابعين وموالين لشيوخهم قبل الخليفة مما جعل خطط السلطة الأموية المركزية عرضة لأهواء ورغبات ومصالح شيوخ القبائل والمتنفذين في الولايات ، فإن هذا الوضع يصدق على الجيش العباسي بعد المتوكل لأن فرقه موالية لقادتها وتسمت بأسمائهم فكأن هؤلاء القادة ـــ كشيوخ القبائل ـــ وسطاء بين الدولة والجيش ، على أننا يجب ألا نبالغ في تصوير نقطة الضعف هذه ونعتبرها حالة عامة ، فإنها لم تكن تظهر إلا أثناء الفتن الداخلية أو في عهود الخلفاء غير الأكفاء ، وإلا لما حدثت الفتوح العظيمة خلال الفترة موضوع البحث .

النظم العسكرية

نشأة الجيش النظامي في الإسلام وتطوره

دكتور فاروق عمر فوزي

التعليقات على البحث :

الشيخ محمد الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

بعد التقدير لما بذله الدكتور الفاضل ، فاروق عمر فوزي ، أشير إلى أمرين بسرعة .

الأول : تكررت كلمة الدولة العربية الإسلامية . وكأن كلمة العربية مساوية الإسلامية . وبعد ذلك الجيش مكون من عناصر عربية أو مستعربة . هناك أولويات ترتيب فنحن بالدرجة الأولى من يوم أن جاء هذا الدين مسلمون ثم مسلمون ثم مسلمون إلى ما شاء الله ، ثم يأتي هذا الأمر ، كلمة عرب أو عربية ، تأتي حين تحتاج الأمور إلى توضيح بعض الجوانب . هذا الأمر ، كلمة عربية ، اتسعت كثيراً بدرجة أن بعض الناس كتب كتابا يقول (الفتوحات العربية) (المعارك العربية) . وبعض الناس سمح لنفسه أن يسمى كل غزوات المصطفى ﷺ (العربية) والقرآن الكريم ، سماكم المسلمين من قبل ، فالإسلامية هي المنظور الأول ، والترتيب الأول في

الأولويات ، وهما الأمر الذي يجب أن ينظر إلى تصرفات كل هذه الأمة من خلاله .

الأمر الثاني : قال سعادة الدكتور إن أحد المنافقين أرسل رسالة إلى مكة ، هو حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه ، وهو صحابي ممن شهد بدراً والرسول ﷺ حينما أجرى معه التحقيق السريع بعد العودة بالكتاب ، وأدرك أنه خطأ عارض من رجل له ماضٍ فهو ممَّن شهد بدراً قال لعمر رضي الله عنه حين استأذنه في قتل حاطب : إنه قد شهد بدراً وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال افعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم .

أستاذ يوسف العظم : بسم الله الرحمن الرحيم نرجو من الدكتور فاروق أن يكثف مثل هذه البحوث ويكثر منها ، لكي تستمر المسيرة الفكرية في العطاء العسكري . الجانب الثاني : يؤسفني أن أقول وأنا قريب في الأردن على حدود فلسطين المحتلة حيث تقوم المؤسسة العسكرية اليهودية ممثلة في إسرائيل ، أن مبدأ الأمة المقاتلة أو الشعب المقاتل يأخذ به عدونا ولا نأخذ نحن به . في العصر الحديث كثير من الأنظمة العربية ، المقاتلون هم أبناء الفلاحين أو الحراثين ، أو أبناء المزارعين والفقراء ، والآخرون يحتلون مقاعد وثيرة . اليهود إذا دعا داعيهم إلى القتال في جيشهم العدواني انتظم ابن الوزير وابن رئيس الوزراء ، بجانب العامل في أي مصنع من المصانع الإسرائيلية ، وينطلقون شعباً مقاتلاً بكامله ، رجلا وامرأة ، وفقيراً وغنياً ، وما إلى ذلك ، بغض النظر عن نظرة القتال بالنسبة للمرأة ، فهو أمر ليس مجال بحثنا ، ولكن هذا واقع العدو ، لا أقول على حدودنا ، بل أقول واقع العدو في أرضنا ، يجمع كل اليهود على أرض فلسطين ليقاتلونا ، في حين بعض الجيوش العربية لا يشكلها إلا أبناء الفقراء ، أما المترفون فهم بعيدون عن القتال ، وهذه نظرية تخالف كليا ، النظرية العسكرية الإسلامية . التي كان الرسول ﷺ يقود الجيش والأمة ، وكبار الصحابة وأبناؤهم هم الذين كانوا يشكلون بنية الجيش الإسلامي ، ولذلك نريد أن نعمق عبر هذه الندوة المتخصصة التي جمعت هذه الوجوه الطيبة ، هذا المعنى

وهو العودة إلى النظرية العسكرية الإسلامية ، بأن تعبأ الأمة بكاملها في القتال ، وأنا سأقوم بأخذ الموضوعين القيمين وطبعهما وتوزيعهما على قيادة الجيش أو القطاعات العسكرية في الأردن إن شاء الله ، عبر القيادة هناك ، ليطلع الجنود والضباط على المستوى العسكري الإسلامي ، يوم كان للمسلمين جيش .

نقطة لا بد أن أشير لها ، تعرض لها أخي الأستاذ الشيخ محمد حقيقة نحن في العصر الحديث لدينا حساسية ، نحو كلمة عرب ، ومثل هذه الحساسية قامت لأن مؤسسي الأحزاب العلمانية في بلادنا هم قسطنطين زريق وأنطون سعادة ومشيل عفلق . ولذلك نشأت حساسية لدينا أن كلمة عرب تعنى الصليبية المقنعة في عصرنا الحديث ، بينما في السابق لم يكن الأمر كذلك . سيدنا عمر رضي الله عنه استعمل كلمة عرب ، ولا بأس أن ترد كلمة عرب بمفهومنا القديم . ومن هنا نجد في المغرب العربي ، تونس والجزائر ومراكش أو المغرب ، عندما يقال عربي ، تعني المسلم ، حتى في مصر أحياناً ، المصري العادي ، ابن الشارع ، المواطن ، يقول (دا إحنا عرب موحدين بالله) يربط عرب بموحدين بالله . فمعنى عربي في تاريخنا قبل أن يلوث بالصليبية معنى عادي ، وإن كان الإسلام يشرفنا جميعاً . فإذا وردت كلمة عربي ، هنا الجيش العربي ، الدولة العربية ، نريد أن نفرق بين الواقع وبين الفكرة والمبدأ . الأخ الشيخ محمد الخطيب تناول الفكرة والمبدأ وهذا صحيح . الإسلام قبل كل شيء ، والإسلام في حياتنا هو الأصل والأساس ، لكن الواقع كانت بعض القبائل في الدولة الأموية تتحدث من مواقع قبلية ، وعندما يدعون ، يدعون بدعوة قبيلتهم ، لذلك يوضع على رأس كل قبيلة ، قائد القبيلة ، ولا يعقل أن يؤتي بشيخ قائد على رأس قبيلة أخرى إذا كانت قد قسمت التقسيمات القبيلة التي أشار إليها الأخ . أما وأننا نريد أن نتجاوز أيضاً تلك الفترة ، ونسعى لإقامة حكم الله في الأرض من جديد ، وقيام الدولة الإسلامية المأمولة ، فلا شك في أنني مع الأخ الشيخ محمد الخطيب ، نريد أن تخلص الفكرة الإسلامية والمبدأ الإسلامي بحيث إذا قلنا عرب ، لا نعني إلا الذين حملوا الإسلام ، الأوائل الذين حملوا هذه الراية ، ولا حساسية إلا بوجود الصليبية المقنعة تحت شعار القومية . وشكراً .

دكتور الدوري : شكراً لهذا التحليل القيم ، وأضيف إنما العربية اللسان .

دكتور معبد الجارحي : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أشكر الأخ الكريم الدكتور فاروق عمر وأيضاً سيادة اللواء ركن محمود شيت خطاب ، وكل كبار الكتاب المسلمين في النواحي العسكرية ، فهم في الواقع لهم شأن هام في تحديد أطر وتفاصيل النظم الإسلامية ، في سبيل إحياء الفكرة الإسلاميةمن جديد ، وتطبيقها بإذن الله ، في الواقع يستفاد من بحث دكتور فاروق عمر ، قضية المقارنة بين عيوب ومزايا الجيش المحترف في مقابل الجيش المتطوع ، وهذه القضية ثارت على مستويات متعددة ، منها المستوى الاقتصادي ، أيهما أقل تكلفة وأسهل متناولا ، وعلى المستوى الإداري وعلى المستوى التاريخي والحضاري وعلى المستوى السياسي وقضايا كثيرة مثل التي أثارها في بحثه عن مسألة الولاء للدولة ء وأن من أسباب سقوط الدولة الأموية ، أن الجيش لم يكن محترفاً ، لم يكن موالياً بالذات للدولة الأموية . وفي الواقع كنا نحب أن نرى ما إذا كان ذلك عيباً في حد ذاته أم ميزة خاصة لأن الجيش الذي يحمي النظام ، ويحمي الحكام ويحمي الدولة ، قد يكون جيشاً لا لحرب العدو وإنما لحرب الناس ولقهرهم ولقمعهم .

إن شاء الله نود أن تتجه الأبحاث الحربية اتجاهاً طيباً في نفس الاتجاهات الموجودة حاليا نحو تحديد نظم الجيوش الإسلامية ، بحيث نستطيع أن نتعلم ، ما هو أنسب نظام للجيش في كل النواحي ، حتى في مسألة إدارة أو تخطيط الموارد العسكرية ، مثلا الحرب الاجماعية وهذا يتعلق ببحث اللواء ركن محمود شيت خطاب تتعلق بتخطيط الموارد لأن الحرب الاجماعية ، تعنى الحرب الشاملة ، بمعنى أن الموارد الاقتصادية كلها تعبأ وتخطط في خدمة الجيش ، معنى ذلك أن هنالك تخطيطا للمعارك ، عندما تتغير ظروف المعركة تتغير الخطة ، الاستراتيجية تظل كما هي ولكن (التكتيك) يتغير ، كل هذه الأمور تحتاج إلى مزيد من الجهد ، ومزيد من المزج بين ما يمكن أن نستنبطه من التاريخ المضيء

لأوائل المسلمين ، وما يمكن أن نستنبطه أيضاً من العلوم العسكرية ، بما فيها من اقتصاد وسياسة وإدارة وغير ذلك . والحمد لله رب العالمين .

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه .

أشكر المحاضر واللواء الركن على ما سمعت وما قرأته سابقاً للواء الركن وملاحظاتي وجيزة ، بالنسبة لقضية الكتاب الذي حملته المرأة إلى قريش في الحقيقة المحدثون لم يذكروا أنه اكتشف بوسائل عيون النبي ﷺ التي بثّها ، وإنما فهموا أنه نزل عليه الوحي ، وفي الحقيقة كما ذكر المحدثون ، أن النبي ﷺ عمى الأخبار عن قريش ولما كان في الطريق ، أمر علي بن أبي طالب والزبيررضي الله عنهما ونسيت الثالث ، فذهبوا إلى المرأة في المكان الذي وصفه لهم النبي ﷺ ، وما قالوا إن الخبر صحيح ، قالوا ، ما كذب رسول الله ﷺ لما قالت (ما معي من كتاب) فهم الصحابة أن النبي ﷺ أخبرهم استناداً من الوحي ، هذه ناحية ، ولم يحدث ذلك من حذر النبي ﷺ وتعميته الأخبار وجدّه . ولا شك أن الاجتهاد له أثره ، إنما في هذه الواقعة فهم الصحابة أنها عن طريق الخبر السماوي .

الناحية الثانية بالنسبة للعصبية لا شك في أن الإسلام قضى على العصبية المناقضة للدين ، وأما الرايات فالنبي ﷺ في فتح مكة جعل لكل قبيلة راية ، وهذا ما يؤكد عناية الإسلام بالتناسق والتشابه بين القبيلة ؟؟ حتى يتحقق النصر بإذن الله .

والناحية الثالثة ما ذكره سعادة المحاضر عن بداية الجيش النظامي . لا شك في أن ذلك فيما أعتقد ، هو بعض من تأثير الفرس . لأنهم عندما يلغون الرابطة القبلية ويجعلون الروابط فردية يتفتت العرب الذين قام الإسلام على دعوتهم ، وانفتحت البلاد بسيوفهم ، ففتتوا الروابط العربية وإن كانت لها آثارها في السابق من مثال القيسية واليمنية . لكن لما جعلوا الرابطة للقرى والمدن اضمحلت العصبيات القبلية التي كانوا يتعصبون لها ، وامتزجوا بالفرس ، ثم

انتشرت البدع بعد ذلك ، والدعايات الشعوبية والتشيع الذي يحدث تارة ويتقنع أخرى إلى أن قُلِّمت أطراف الدولة الإسلامية . وشكراً والسلام عليكم .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وأصلي وأسلم على نبيه ، وبعد :

أشكر الدكتور على إلقائه نيابة عن اللواء الركن محمود شيت خطاب ، وكان بودي أن يكون في ذلك في اجتماعنا هذا ، فهو ذخيرة من ذخائر الأمة الإسلامية ، نعتز بها صراحة ما في ذلك شك . وما كان لنا أن نقرب حماه وهو غائب ، اللهم إلا إضافات نريدها ولا نعترض عليه لأنه كما يقول الفقهاء والأصوليون إنه جامع مانع في ناحيته . كان بودي أن نناقش مسألة ما إذا كان الإسلام يجيز للفتى أن يحارب في سن الخامسة عشرة ، تعمد النظم القائمة إلى حرمانه من الوظيفة المدنية . وكان بودي أن يتدخل التشريع بدلا من أن تحكمنا قوانين أجنبية حتى نستغل طاقاتهم حتى في النواحي المدنية ، وهي جهاد أيضاً .

هذا من ناحية وهذه أتركها للأستاذ ، ومن ناحية ثانية وهي إنشاء الجيش النظامي في الإسلام أو في القرن الثالث فهل عندما أنشئ الجيش الثاني ، كان أعز منعة من الجيش في العهد الأموي ؟ نتائجه ، هل هي أعز منعة وأقوى ؟ طبعاً لا ! أقول لا ، ليست أعزّ جانباً ، إذن تجربتنا تجربة ليست صحيحة ، يجب إما أن يدخل عليها عنصر صحيح ، وإما أن ننظر أنها مبدأ التفكك وضعف الدولة الإسلامية في هذا التاريخ أو تلك الحقبة !

الشيء الثالث : الذي أشار إليه الأستاذ وناقشه الأستاذ العظم ، هو شيء فعلاً يحز في نفوس بعض الناس الذين يتشككون ، لكن هل العربي مضاد للأمة الإسلامية ؟ أليس العربي أصل الأمة الإسلامية ؟ وقال عمر (أكرموا الأعراب فإنهم أصل الإسلام ومادته) قالها عمر بن الخطاب وهي رواية ثابتة . وذكرها بن حجر . وأذكر أيضاً على سبيل المثال ، أنه في الصلاة على النبي ﷺ يقال (اللهم صلى وسلم على النبي الأمي الأبطحى العربي الزمزمي القرشي الهاشمي المطلب) ولا يدخلنا شك أن العرب ليسوا ضد الإسلام . أما أن تدخل عناصر

صليبية ويطالب المسلم في أي قطر من أقطاره بتطهير مجتمعنا المسلم من تلك العناصر عربية كانت ، أم غير عربية ، فهذا نحن معه . وأشكركم جميعاً .

دكتور معبد الجارحي : شكراً . في الواقع فات عليّ أن أذكر نقطة صغيرة وهي ، في مسألة الجيش النظامي . هل نحن نقارن جيشاً محترفاً بجيش متطوع ، أو جيشاً نظامياً بجيش غير نظامي ؟ ظني والله وأعلم ، أن الجيش في العصر الأموي كان نظامياً ، كذلك كان الجيش في العصر العباسي ، إنما كان الجيش متطوعاً ، كان التطوع هو الغالب في العصر الأموي ، وكان الاحتراف ، وأن الحاكم يعطى رواتب الجند في العصر العباسي ، وأظن أن مجرد ترتيب الجيش إلى فرق ، حتى ولو كانت هذه الفرق قبائل وما إلى ذلك ، وأسلوب الحرب وأسلوب القيادات ، هذا هو التنظيم في رأيي . أما مسألة الاحتراف والدولة هي التي تدفع رواتب للجيش وما إلى ذلك فهذه قضية أخرى ، قضية تختلف عن قضية النظامية والله أعلم .

الشيخ صالح اللحيدان : كلمة واحدة بالنسبة للصلاة التي ذكرها الشيخ عبد العزيز الرويس (الصلاة على النبي ﷺ) هذه في الحقيقة صلاة غير واردة بهذا النص ، والصلاة على النبي ﷺ كما سأل الصحابة النبي ﷺ قالوا : (عرفنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك ؟) فعلمهم الصلاة ووردت في ذلك روايات ولكن هذه الرواية ليست منها بحال . وشكراً .

تعقيب دكتور فاروق عمر فوزي :بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر السادة المعلقين على كل الملاحظات القيمة التي أبدوها ، والحقيقة بالنسبة للأستاذ الشيخ محمد الخطيب ، فقد كفاني الأستاذ يوسف العظم والأستاذ عبد العزيز الرويس مؤونة البحث . ولكن أود أن أقول إن الشيخ محمد الخطيب ، ذكر نفس كلمة (عربي) أو اصطلاح (عربي) حينما تحتاج الأمور إلى توضيح ، وهنا تحتاج الأمور إلى توضيح ، لأن كثيراً من الدراسات الاستشراقية ، والكثير من الدراسات الشعوبية ، حاولت أن تطمس اصطلاح (عربي) في هذه الدراسات وهي معروفة ففي كل شيء لا فضل للعرب ، ولا شأن للعرب في التاريخ ولا في المدنية ولا الحضارة الإنسانية ، وليس لهم أي باع في كل العلوم

والمعارف والأفكار ، هذه موجودة والدراسات موجودة ، الفكر العربي الإسلامي هو فكر يوناني . والرياضيات والعلوم ، أخذوها من الهنود والفرس ، موجودة ولا زالت موجودة في كتب مترجمة نقرؤها في جامعاتنا وفي مدارسنا . وكذلك التاريخ السياسي ، دائماً يحاولون طمس أي دور للعرب . ونحن نقلنا ذلك في الحقيقة بالنسبة للدولة العباسية ، الموجود في كتبنا وفي مدارسنا ، الابتدائية والمتوسطة ، والثانوية ، أن الدولة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، وأن الحضارة العباسية ما هي إلا حضارة فارسية وهي عيال على الحضارة الفارسية . وليس في هذا الكلام حق ، وليس في هذا الكلام أي صحة ، تحتاج الأمور إلى إعادة تقويم ، ولذلك هنا عمداً أكدت على كلمة عربي . نريد أن نتكلم عن حقيقة واضحة وهي أن الدولة العباسية قامت على أكتاف القبائل العربية المستوطنة في خرسان وأن القضية عربية بالدرجة الأولى وليست فارسية ، وأن الدولة العباسية لم تقم على أكتاف الفرس ، وأن الحضارة العباسية لم تكن حضارة فارسية ، وإنما حضارة إسلامية أممية إنسانية ، شارك فيها العرب وغير العرب ، وللعرب المسلمين فضل كبير في هذه الحضارة ، يجب ألا نطمس هذه الحقيقة التاريخية التي باتت حقيقة غير مسلم بها حتى في كتبنا في المدارس الابتدائية والثانوية والمتوسطة والجامعات ، في كل الوطن العربي وخارجه ، ونحن نقلناها منذ بدايات القرن العشرين عن كتب استشراقية وكتب شعوبية ، فهذه إضافة إلى ما ذكره الأستاذان الشيخ عبد العزيز الرويس والأستاذ يوسف العظم . أما بقية الملاحظات فالحقيقة أشكر المعلقين عليها .

الحرب الإجماعية في الإسلام

اللواء الركن : محمود شيت خطاب



الحرب الإجماعية في الإسلام

اللواء الركن : محمود شيت خطاب

الحرب الإجماعية الحديثة

الحرب الإجماعية الحديثة ، أو الحرب الاعتصابية ، أو الحرب الشاملة ، مصطلحات عسكرية معروفة مشهورة بين العسكريين وغير العسكريين ، تدل على معنى عسكري واحد .

ومعنى الحرب الإجماعية ، هو : حشد الطاقات المادية والطاقات المعنوية كافة للامة ، لا للجيش النظامي وحده ، ولا للقوات المسلحة بمختلف أشكالها وواجباتها وتسمياتها وحدها ، بل للأمة كافة من أجل المجهود الحربي .

وهذا يعني ، أن الطاقات المادية كلها : بشرية ، وطبعية ، وسلاحا ، وعتادا ، ومعامل ، ومصانع ، ومزارع ، وحقولا ، ووسائل نقل ، ووسائط تنقل ، ومستشفيات ، ومؤسسات طبية ، وعناصر تمريض ، وأدوية ، وعقارات ، وألبسة ، وتجهيزات ، وأغطية ، ومخازن ، ومستودعات ، وغيرها من الطاقات المادية الأخرى ، التي تفيد المجهود الحربي قليلا أو كثيرا ، تحشد كلها لهذا المجهود ، وتكون ضمن خطة النفير العام أو النفير الخاص ، من أجل إحراز النصر على العدو في الحرب .

وهذا يعني أيضا ، أن الطاقات المعنوية كلها : منظومة التوجيه المعنوي في القوات المسلحة ، منظمومة الإعلام الداخلي والخارجي : خطباء المساجد ، علماء الدين ، الأساتذة والمدرسين ، أجهزة الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية ، الحرب النفسية ، مكافحة التجسس ، قضايا الترفيه ، وغيرها من الطاقات المعنوية الأخرى التي تؤثر في المجهود الحربي ، تحشد كلها من أجل إحراز النصر على العدو في الحرب .

وقد كانت القوات المسلحة النظامية مسؤولة عن إحراز النصر وحدها ، فأصبح كل قادر على حمل السلاح في القوات المسلحة النظامية وفي الشعب كافة مسؤولا عن إحراز هذا النصر .

وكانت أموال الدولة ومصانعها الحربية مسؤولة عن تمويل الجيش النظامي وتسليحه وتجهيزه ، فأصبحت في الحرب الإجماعية كل أموال الدولة وأموال الشعب أفرادا وجماعات ، وكل مصانع البلاد الخاصة والحكومية ، وكل إنتاج الأمة زراعيا وصناعيا ، مسؤولة عن تمويل المحاربين وتسليحهم وتجهيزهم وتنقلهم وإدامتهم .

وحين صدر كتاب (الأمة في الحرب) الذي وضعه المشير فون لودندروف رئيس هيئة أركان المشير فون هندنبرغ أبرز قادة ألمانيا القيصرية في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ــ ١٩١٨) ، ظن الناس أن أول من وضع أسس الحرب الإجماعية هو المشير فون لودندروف في كتابه (الأمة في الحرب) ، وسرى هذا الظن في الشرق والغرب قضية بدون مناقشة ، وكان من الذين صدقوا هذا الظن الخاطئ العسكريون العرب والمسلمون ، فدرسوا هذا الكتاب القيم ودرسوه في المدارس والمعاهد والكليات والجامعات العسكرية ، وفي مدارس ضباط الصف والضباط ، وفي معاهد إعداد العسكريين الفنيين ، وفي كليات إعداد الضباط ، وفي كليات الأركان والقيادة ، وفي دورات إعداد الضباط القادة ، وفي جامعات الدراسات العسكرية العليا .

وكان من حق الجيوش النظامية الحديثة غير العربية والإسلامية ، أن تدرس هذا الكتاب وتدرسه ، لأنها لا تعرف شيئا عن الحرب الإجماعية . أما في الدول العربية والإسلامية ، فالحرب الإجماعية معروفة لديهم ، نصًّا في الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة ، وتطبيقا في عهد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام وفي أيام الفتح الإسلامي العظيم (١١هـ — ١٠٠هـ) ، حين كان المسلمون يطبقون فريضة الجهاد ويلتزمون بمبادئ الإسلام ومنها العقيدة العسكرية الإسلامية .

ولكن العقيدة العسكرية العربية الإسلامية غابت عن العرب والمسلمين من قرون طويلة ، فلم يعد العرب والمسلمون يعرفون شيئا عن الحرب الإجماعية في الإسلام .

المهم أن الحرب الإجماعية الحديثة بصورتها التي جاء بها لودندروف ، لم تطبق في الحرب إلا خلال الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ — ١٩٤٥) تطبيقا كاملا ، كما جرى في بعض دول الحلفاء كبريطانيا والاتحاد السوفياتي ، وبعض دول المحور كألمانيا الهتلرية واليابان ، كما طبقت هذه الحرب بصورة جزئية في إيطاليا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا .

أما قبل الحرب العالمية الثانية ، فلم تطبق هذه الحرب في أية دولة غير إسلامية من دول العالم .

الحرب الإجماعية في القرآن الكريم

إن الاعتقاد السائد بين المعنيين بالدراسات العسكرية من عسكريين ومدنيين بأن المشير فون لودندروف ، هو الذي وضع أسس الحرب الإجماعية لأول مرة في التاريخ ، لا يمت إلى الحقيقة بصلة قريبة أو بعيدة ، وهو محض افتراء على حقائق التاريخ العسكري .

كما أن الفكرة السائدة ، بأن ألمانيا الهتلرية وبريطانيا والاتحاد السوفياتي واليابان ، هي الدول التي طبقت الحرب الإجماعية تطبيقا كاملا في

خلال الحرب العالمية الثانية. لأول مرة في تاريخ الحرب ، خطأ فاحش لايمت إلى الحقيقة التاريخية بصلة ، ويدخل في عداد الجهل المطبق بالواقع التاريخي أو في التزييف المتعمد لحقائق التاريخ .

إن الإسلام ، هو الذي وضع أسس الحرب الإجماعية ، بنص القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ ، والمسلمون هم الذين طبقوا هذه الحرب عمليا في عهد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام وفي ايام الفتح الإسلامي العظيم في القرن الأول الهجري الذي كان خير القرون .

قال تعالى في كتابه العزيز : ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾[1] ، وهذه الآية وغيرها من سورة (التوبة) ومن الآيات الأخرى في السور الأخرى ، تقرر أسس الحرب الإجماعية بإحكام رائع وإيجاز غير مخل .

ذكر المفسرون ، ومنهم الإمام الزمخشري رحمه الله في تفسيره (الكشاف) تفسيرا لهذه الآية الكريمة في معنى ﴿ خفافا وثقالا ﴾ : (خفافا في النفور ، لنشاطكم له ، وثقالا عنه لمشقته عليكم ، أو خفافا لقلة عيالكم وأذيالكم ، وثقالا لكثرتها ، أو خفافا من السلاح ، وثقالا منه ، أو ركبانا أو مشاة ، أو شبابا أو شيوخا ، أو مهازيل وسمانا ،أو صحاحا ومراضا)[2] .

المُحبون للنفير خفاف ، والكارِهون له ثقال .
والشباب خفاف ، والشيوخ ثقال .
والمسلحون خفاف ، وغير المسلحين ثقال .
والركبان خفاف ، والمشاة ثقال .
والمهازيل خفاف ، والسمان ثقال .
والصحاح خفاف ، والمرضى ثقال .
والفقراء خفاف ، والأغنياء ثقال .

---

(١) الآية الكريمة في سورة التوبة (٩/٤١) .

(٢) الزمخشري (محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي الكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) (٢/ ٣٤) ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٣١٨هـ .

فمن يبقى من الأمة ، بدون قتال ، ويكون خارج المعركة ، إذا شهد الحرب الشيوخ والشباب ، والركبان والمشاة ، والفقراء والأغنياء ، والأصحاء والمرضى ، والمعيلون وغير المعيلين ؟ .

ومعنى ذلك أن النفير العام في الجهاد الإسلامي — وحين يكون الجهاد (فرض عين) ، كما يطلق عليه فقهاء المسلمين ، وهو (النفير العام) كما يطلق عليه العسكريون العرب في مصطلحاتهم العسكرية الحديثة — يشتمل على جميع القادرين على حمل السلاح من المسلمين ، الذين يجاهدون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، ولا يتخلف مسلم عن الجهاد ، إلا سلك سبيل غير المؤمنين ، فينبذه المجتمع الإسلامي ، وينظر إليه نظرة لا تشرفه ولا تشرف أهله وذويه ، ولا يرتضيها لنفسه مسلم حق .

﴿ وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾ ، إيضاح لما سبقها من الآية الكريمة ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ﴾ ، فكل قادر على حمل السلاح يجاهد بنفسه ، وكل قادر على الجهاد بالمال يجاهد بماله ، وكل قادر على الجهاد بماله ونفسه يجاهد بهما معا .

وهذا هو حشد الطاقات المادية والمعنوية كلها للمجهود الحربي ، وهو ما نطلق عليه اليوم ، الحرب الإجماعية .

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة (١) في الجهاد بالأموال والأنفس ، وفي كل آية من تلك الآيات تسبق كلمة (الأموال) كلمة (الأنفس) ، لأن المال عصب الحرب ، وبالإمكان الإفادة منه تموينا وتسليحا وتجهيزا وتنقلا ورواتب ومخصصات ومعامل ومصانع في أيام الحرب ، وإعدادا للجيش وبناء للمصانع الحربية وإعالة لعوائل المجاهدين والشهداء في السلام والحرب .

---

(١) وردت كلمة الجهاد ومشتقاتها في اثنتين وثلاثين آية من آيات الذكر الحكيم ، بمعنى الجهاد الإسلامي المعروف ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (١٨٢ — ١٨٣) .

إن الحرب تحتاج إلى الأموال الطائلة ، ولن ينتصر جيش لا رصيد له من الأموال يستعين بها على إدامة الحرب واستمرار زخم القتال ، إلى أن يتحقق النصر على العدو ولا يبقى أمامه خيار غير الاستسلام .

ولن تستطيع أمة من الأمم ، مهما تكن عريضة الثراء ، أن تتحمل نفقات الحرب وحدها ، فلا بد أن يتحمل الشعب أفرادا وجماعات قسطهم من نفقات الحرب ، وألا يتركوا حكومتهم تتحمل وحدها تلك النفقات .

الحرب الإجماعية في الحديث الشريف :

أما الأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في الجهاد والحث عليه ، فكثيرة جدا [1] .

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : (قال رسول الله ﷺ : جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم)[2]، والجهاد باللسان هو الحرب الدعائية أو الحرب الإعلامية .

وقال ﷺ : (الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة)[3] ، حثا على إعداد الخيل للجهاد ، وهو جزء من إعداد القوة .

وقال عليه الصلاة والسلام : (إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة : صانعه يحتسب في صنعه الخير ، والرامي به ، ومنبله ... وارموا واركبوا ، وإن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا ، ومن ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه ، فإنها نعمة تركها ، أو قال : نعمة كفرها)[4] ، حثا على التسليح والتدريب واستمرارية التدريب .

---

(١) انظر التفاصيل في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (١/٣٨٨ — ٣٨٩) .

(٢) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ، وأبو داوود والنسائي ، وابن حيان في صحيحه ، والحاكم في مستدركه ، انظر : مختصر الجامع الصغير للمناوي (١/٢٤٥) .

(٣) رواه الإمام البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وابن ماجة والطبراني ، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (٢/٢٠) .

(٤) رواه الإمام البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي وأحمد ، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (١/١٢٩) .

وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه[1] ، أن النبي ﷺ قال : (من لم يغز ولم يجهز غازيا أو يخلف غازيا في أهله بخير ، أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة)[2] ، حث على الجهاد .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو ، مات على شعبة من النفاق)[3] ، حثا على الجهاد في سبيل الله ، وقال عليه الصلاة والسلام : (لغدوة أو روحة في سبيل الله ، خير مما تطلع عليه الشمس وتغرب)[4] .

وقال رسول الله ﷺ : (والذي نفسي بيده ، لوددت أني اقتل في سبيل الله ، فأحيا ، ثم اقتل ، فأحيا ، ثم اقتل ، فأحيا ، ثم اقتل)[5] ، والحديث يبرز أهمية الجهاد في سبيل الله .

وسئل النبي ﷺ : (أي الناس أفضل ؟ ،
فقال : مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله ،
قالوا: ثم من ؟
قال : مؤمن في شعب من[6] الشعاب يتقي الله ويدع الناس من شره)[7] .

وقال رسول الله ﷺ : (ما اغبرّت قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار)[8] .

---

(١) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشام ومصر (١٦٤ — ١٦٨) .
(٢) رواه الدارمي بمسنده ، انظر سنن الدارمي (٢٠٩/٢) ، بيروت ، بلا تاريخ .
(٣) رواه مسلم وأبو داوود ، انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (٣٢٩/٤) ، ط٣، القاهرة ، ١٩٦٢م .
(٤) رواه الخمسة إلا أبا داوود ، انظر التاج (٣٢٧/٤) ، والغدوة من أول النهار إلى الزوال ، والروحة من الزوال إلى آخر النهار ، وفي رواية : الروحة والغدوة في سبيل الله ، أفضل من الدنيا وما فيها .
(٥) رواه الشيخان واللفظ للبخاري ، انظر التاج (٣٢٧/٤) .
(٦) الشِّعب : الوادي بين جبلين ، ويدع الناس من شره ، يمنعه عنهم .
(٧) رواه الخمسة ، انظر التاج (٣٢٨/٤) .
(٨) رواه البخاري والنسائي والترمذي ، انظر التاج (٣٢٩/٤) .

وقال رسول الله ﷺ : (... واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف)[1] ، ومالت نفس رجل إلى العزلة ، فسأل النبي ﷺ عنها ، فقال : (لا تفعل ، فإن مقام أحدكم في سبيل الله ، أفضل من صلاته في بيته سبعين عاما ، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ويدخلكم الجنة ؟ اغزوا في سبيل الله ، من قاتل في سبيل الله فواق ناقة[2] ، وجبت له الجنة)[3] .

التطبيق العملي للحرب الإجماعية بالأنفس :

١ — وكان التطبيق العملي للحرب الإجماعية في الإسلام ، على عهد النبي ﷺ ، في قرنه الذي كان خير القرون ، في القرن الأول الهجري ، رائعا حقا .

شهد القتال في هذا القرن شباب صغار ، فقد ردّ النبي ﷺ أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي[4] يوم (أحد) لصغر سنه ، وأجاز يومئذ سمرة بن جندب الفزاري[5] ورافع بن خديج[6] من بني حارثة ولهما خمس عشرة سنة ، ورد أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب[7] وغيرهما لصغر سنهم ، ولكنه عاد فأجازهم عام (الخندق) بعد ذلك بسنة ، وكان لعبد الله بن عمر يوم (أحد) أربعة عشر عاما ، وكان سائر من رد معه في هذه السن أيضا[8] .

---

(١) رواه الشيخان والترمذي ، انظر التاج (٤/٣٢٩) .
(٢) فواق ناقة : قدر حلبها .
(٣) رواه الترمذي بسند حسن ، انظر التاج (٤/٣٣٠ — ٣٣١) .
(٤) انظر سيرته في كتابنا : قادة فتح الشام ومصر (٣٣— ٥١) .
(٥) انظر سيرته في الإصابة (٣/١٣٠ — ١٣١) ، وانظر جمهرة أنساب العرب (٢٥٩) .
(٦) انظر سيرته في الاستيعاب (٢/٤٧٩ — ٤٨٠) ، وانظر جمهرة أنساب العرب(٣٤٠) .
(٧) انظر سيرته في أسد الغابة (٣/٢٢٧ — ٢٣١) .
(٨) طبقات ابن سعد (٤/٦٢) والإصابة (٣/١٣٠) والاستيعاب (٢/٤٧٩) .

وشهد عُمَير بن أبي وقاص[1] غزوة (بدر) وهو أخو سعد بن أبي وقاص[2] . قال سعد : (رأيت أخي عميرا قبل أن يعرض رسول الله ﷺ للخروج إلى بدر يتوارى ، فقلت : مالك يا أخي ؟ قال : إني أخاف أن يراني رسول الله ﷺ ، فيستصغرني ويردني ، وأنا أحب الخروج ، لعل الله يرزقني الشهادة ، قال : فعرض على رسول الله ﷺ ، فاستصغره ، فقال : ارجع ، فبكى عمير ، فأجازه رسول الله ﷺ ، فكنت أعقد حمائل سيفه من صغره) وقد استشهد يوم بدر وهو ابن ست عشرة سنة[3] .

نستنتج أن الخدمة العسكرية في الإسلام تبدأ في سن الخامسة عشرة .

٢ ــ وشهد القتال في هذا القرن ، خير القرون ، كبار وشيوخ ، وأصحاب عاهات مستدامة كالعرج وضعف البصر والشيخوخة .

فقد خرج النبي ﷺ إلى أحد ، فرفع حسيل بن جابر[4] والد حذيفة بن اليمان[5] وثابت بن وقش[6] في الآكام مع النساء والصبيان ، وكانا شيخين كبيرين ، فقال أحدهما للآخر : (لا أبا لك ، ماننتظر ؟ إنّا نحن هامة[7] اليوم أو غدا) ، فلحقا بالمسلمين ليرزقا الشهادة ، فلمّا دخلا في الناس ، قتل المشركون ثابت بن وقش ، والتقت أسياف المسلمين على حسيل والد حذيفة بن اليمان ، فنادى حذيفة : (أبي .. أبي .. ، فقتلوه وهم لا يعرفونه ، فقال حذيفة : (يغفر الله لكم) ، وتصدق بديته على المسلمين[8] .

---

(١) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (١٤٩/٣ ــ ١٥٠) .

(٢) انظر سيرته المفصلة في كتابنا ، قادة فتح العراق والجزيرة (٢٤٨ ــ ٢٩٦) طبعة ٢ .

(٣) طبقات ابن سعد (١٤٩/٣) وأسد الغابة (١٤٨/٤) .

(٤) انظر سيرته في أسد الغابة (١٥/٢ ــ ١٦) والاستيعاب (٣٥١/١ ــ ٣٥٢) والإصابة (١٣/٢) .

(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا ، قادة فتح بلاد فارس (١٠٨ ــ ١١٧) .

(٦) انظر سيرته في الإصابة (٢٠٤/١) .

(٧) هامة : جثة هامدة .

(٨) فتح الباري بشرح البخاري (٩٩/٧) والإصابة (٢٢١/١) وجوامع السيرة لابن حزم الأندلسي (١٦٤) .

وقتل عمار بن ياسر[1] يوم صفين[2] تحت لواء علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكان عمره يومئذ أربعا وتسعين سنة ، وقيل ثلاث وتسعون سنة ، وقيل إحدى وتسعون سنة[3] .

وعن صفوان بن عمرو[4] أنه قال : (كنت واليا على حمص ، فلقيت شيخا كبيرا قد سقط حاجباه من أهل دمشق على راحلته يريد الغزو ، فقلت : ياعم ، لقد أعذر الله إليك ، فرفع حاجبيه ، وقال: يا ابن أخي ، استنفرنا لله خفافا وثقالا ، إلا أنه من يحبه الله يَبْتَلِه[5] .

وخرج سعيد بن المسيب[6] إلى الغزو وقد ذهبت إحدى عينيه ، فقيل له : إنك عليل صاحب ضرر ، فقال : (استنفرنا لله الخفيف والثقيل ، فإن لم يمكني الحرب كثرت السواد وحفظت المتاع)[7] .

نستدل من ذلك ، على أن الخدمة العسكرية في الإسلام تنتهي بانتهاء قابلية المسلم على حمل السلاح والقتال ، ولا تنتهي ما دام المسلم يتحلى بإرادة القتال ، دون التقيد بعمر محدود وسن معينة .

٣ ــ وشهد القتال في هذا القرن نساء أيضا ، قاتلن في صفوف المسلمين ، ونهضن بواجبات إدارية في الميدان لا تقل أهمية عن الواجبات القتالية .

---

(١) انظر سيرته في الإصابة (١٧٣/٤ ــ ١٧٤) وأسد الغابة (٤٣/٤ ــ ٤٧) .

(٢) صفين : موضع بقرب الرقة على شاطيء الفرات من الجانب الغربي بين الرقة وبالس ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣٧٠/٥) وآثار البلاد وأخبار العباد (٢١٤) .

(٣) أسد الغابة (٧٤/٤) .

(٤) انظر سيرته في أسد الغابة (٢٤/٣) .

(٥) تفسير الكشاف (٣٤/٢) .

(٦) انظر سيرته في البداية والنهاية (٩٩/٩ ــ ١٠١) وتهذيب الأسماء واللغات (٢١٩/١ ــ ٢٢١)، وانظر مفصل سيرته في فقه الإمام سعيد بن المسيب (١٣/١ ــ ١٥) .

(٧) تفسير الكشاف (٣٤/٢) .

فقد شهدت نسيبة بنت كعب أم عمارة المازنية الأنصارية[١] غزوة أحد مع النبي ﷺ ، قالت نسيبة : (خرجت يوم أحد ، ومعي سقاء وفيه ماء ، فانتهينا إلى رسول الله ﷺ وهو في أصحابه والدولة والريح للمسلمين ، فلما انهزم المسلمون انحزت إلى رسول الله ﷺ ، فكنت أباشر القتال وأذب عنهم بالسيف ، وأرمي عن القوس ، حتى خلصت الجراح إليّ) ، وكان على عاتقها جرح أجوف له غور[٢] .

وشهدت نسيبة معركة اليمامة[٣] مع خالد بن الوليد ، وعاهدت الله أن تموت دون مسيلمة الكذاب أو تقتل ، فقاتلت حتى قطعت يدها وجرحت اثنى عشر جرحا[٤] ، ومعركة اليمامة كانت من أكبر معارك حروب الردة الفاصلة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه كما هو معروف ، وكانت هذه المعركة الحاسمة في سنة إحدى عشرة الهجرية[٥] .

وركبت أم حرام بنت ملحان[٦] زوج عبادة بن الصامت[٧] البحر مع زوجها سنة سبع وعشرين الهجرية[٨] في غزوة قبرس[٩] بقيادة معاوية بن أبي سفيان[١٠] في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، فلما وصلت إلى أرض الجزيرة قربت لها بغلة ، فركبتها ، فصرعتها ، فماتت[١١].

---

(١) انظر سيرتهافي الإصابة (١٩٨/١ — ١٩٩) وأسد الغابة (٥٥٥/٥) .

(٢) سيرة ابن هشام (٣٠٢٩/٣) والإصابة (١٩٨/٨ — ١٩٩) .

(٣) اليمامة : كان اسمها قديما جوا والعروض ، وهي معدودة من نجد ، قاعدتها : حجر ، بينها وبين البحرين عشرة أيام ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٥١٢/٨ — ٥١٥) .

(٤) الإصابة (١٩٨/٨ — ١٩٩) وانظر سيرة ابن هشام (٧٤/٢ — ٧٥) .

(٥) الطبري (٢٨١/٣) وابن الأثير (٣٦٠/٣) والعبر (١٣/١ — ١٤) .

(٦) انظر سيرتها في الإصابة (٢٢٢/٨ — ٢٢٣) وأسد الغابة (٥٧٤/٥ — ٥٧٥) .

(٧) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٢٥٣ — ٢٦٣) .

(٨) الإصابة (٢٢٣/٨) والعبر (٢٩/١) .

(٩) قبرس : جزيرة في بحر الروم معروفة ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٥٦/٧) ، وبحر الروم هو البحر الأبيض المتوسط .

(١٠) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (١٧٤ — ١٩٤) .

(١١) الإصابة (٢٢٣/٨) ، وانظر الحديث الشريف الذي روته أم حرام في التاج (٣٢٩/٤ — ٣٣٠) ، وقد رواه =

وركبت في تلك الغزوة أيضا زوج معاوية ، — وهي فاختة بنت قُرَظة[١] من بني نوفل بن عبد مناف ، وقيل : كنود بنت قرظة[٢] — البحر مع زوجها[٣] .

وأراد حَبيب بن مَسْلمة الفِهري[٤] أن يُبيِّت المُورِيان[٤] ، فسمعته امرأته أم عبد الله بن يزيد الكلبية[٥] ، فقالت له : (وأين موعدك ؟ ، فقال : سرادق الموريان أو الجنة ، ثم بيتهم ، فقتل من أشرف له ، وأتى السرادق ، فوجد امرأته قد سبقت[٦] .

وفي صحيح الإمام البخاري[٧] : باب جهاد النساء ، وباب غزو المرأة في البحر ، وباب حمل الرجل امرأته في الغزو دون بعض نسائه ، وباب غزو النساء وقتالهن مع الرجال ، وباب حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو ، وباب مداواة النساء الجرحى في الغزو ، وباب رد النساء الجرحى والقتلى .

وهذا يدل على أن العنصر النسائي ، في المجتمع الإسلامي المجاهد ، له شأن مرموق ، وبخاصة في القضايا الإدارية التي لا تقل أهمية في حال من الأحوال عن القضايا القتالية ، لأن النصر لا يمكن أن يحرزه مقاتلون يعانون من نقص أو ارتباك في قضاياهم الإدارية .

= الخمسة ، وانظر تفاصيل الحديث في فتح الباري بشرح البخاري (٥٧/٦) .

(١) انظر سيرتها في الإصابة (١٥٤/٨) .

(٢) انظر سيرتها في الإصابة (١٧٧/٨) .

(٣) الإصابة (١٥٤/٨) و(٢٢٣/٨) ، وانظر فتح الباري بشرح البخاري (٥٧/٦) ، وفيه : فاختة بنت قرظة ، وفي الإصابة : فاختة بنت قرطة ، والاول أصح لانه ورد في الصحيح .

(٤) الموريان : صاحب ارمنياقس ، بطريق ارمنياقس (البلاذري ٢٧٨) والبطريق رتبة عسكرية تعادل رتبة اللواء في الجيوش العربية الحديثة ومنصب قائد فرقة فيها ، والموريان : حاكم أرمينية ، انظر ما جاء عن أرمينية في معجم البلدان (٢٠٣/١ — ٢٠٦) .

(٥) أم عبد الله بن يزيد الكلبية ، زوج حبيب بن مسلمة ، مات عنها فخلف عليها الضحاك بن قيس الفهري ، فهي أم ولده ، وهي أول امرأة من العرب ضرب عليها سرادق ، انظر الطبري (٢٤٨/٤ — ٢٤٩) .

(٦) الطبري (٢٤٨/٤) وانظر البلاذري (٢٧٨) .

(٧) انظر التفاصيل في فتح الباري بشرح البخاري (٦٠٥٧/٦) .

التطبيق العملي للحرب الإجماعية بالأموال

لقد قرن الإسلام دائما الجهاد بالأرواح بالجهاد بالأموال : ﴿ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ، وأولئك هم الفائزون ﴾[1] . ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ، في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم ﴾[2]، ﴿ وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله ، ولله ميراث السموات والأرض ﴾[3] ، ﴿ تؤمنون بالله ورسوله ، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ﴾[4] ، ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ﴾[5] .

إن الأموال هي عصب الحرب ، وبدونها لا تدور رحى الحرب كما ينبغي ولا تؤدي إلى النصر .

وقد كان أغنياء المسلمين لا يكتفون بالجهاد بأنفسهم ، بل كانوا يجاهدون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، يجهزون أنفسهم بما يحتاجون إليه من سلاح ودواب وأرزاق وتجهيزات ، ويخلفون المجاهدين من إخوانهم الفقراء بالخير في عوائلهم وذويهم ، وينفقون عليهم كماينفقون على من يعولون من عوائلهم وذويهم ، ويواسونهم ويسهرون على مصالحهم بكل تفاصيلها ، ويجهزون المجاهدين في الميدان ابتداء من الانطلاق إلى الجهاد حتى العودة من القتال .

وكان جهاد أغنياء المسلمين يغطي كل حاجات فقراء المسلمين المجاهدين وحاجات عوائلهم وذويهم ، أما المسلمون المجاهدون الذين

---

(١) الآية الكريمة من سورة التوبة (٩/٢٠) .
(٢) الآية الكريمة من سورة البقرة (٢/٢٦١) .
(٣) الآية الكريمة من سورة الحديد (٥٧/١٠) .
(٤) الآية الكريمة من سورة الصف (٦١/١١) .
(٥) الآية الكريمة من سورة النساء (٤/٩٥) .

يجدون ما ينفقون على أنفسهم ومن يعولون ، فهم ينفقون مما يجدون حتى ليحسبهم الناس أغنياء من التعفف ، وهم يحتسبون ما ينفقون وجه الله .

كانت غنائم يوم (حنين)[1] أربعة وعشرين ألف بعير ، وأربعين ألف شاة وأربعة آلاف أوقية من الفضة [2] .

- فهل أبقى رسول الله ﷺ لنفسه ولاهله شيئا من هذا المال الوفير أو من غيره من الأموال ؟ .

بل ، هل أبقى لنفسه ولأهله شيئا من ماله الخاص ؟

إنه لم يفكر أبدا في نفسه ، كما لم يفكر أبدا في أهله ، من ناحية الإثراء، فعاش فقيرا ، ومات فقيرا ، وأنفق كل ما يملك في سبيل الله [3] .

- وأنفق أبو بكر الصديق رضي الله عنه جميع ماله في سبيل الله ، وكان له أربعون ألفا ، أنفقها كلها في سبيل الله على عهد رسول الله ﷺ ، وقد أعتق سبعة كانوا يعذبون في الله ، منهم بلال بن رباح [4] ، وقد مات أبو بكر متخللا بعباته ، وهو أمير المؤمنين .
- وأنفق عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصف ماله في سبيل الله [5] .
- وأنفق عثمان بن عفان رضي الله عنه أموالا طائلة في سبيل الله ، جهز جيش العسرة[6] بتسعمائة وخمسين بعيرا ، وأتم بخمسين فرسا[7]، ولما قدم المهاجرون المدينة استذكروا الماء ، وكان لرجل من بني غفار عين يقال لها رومة [8] ، وكان يبيع منها القربة بمد ، فاشتراها عثمان بخمسة

(١) حنين : واد قبل مدينة الطائف ، بينه وبين مكة المكرمة ثلاث ليال ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣/٣٥٤) .
(٢) سيرة ابن هشام (٤/١٣٨ — ١٣٩) .
(٣) انظر التفاصيل في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٢٩٦ — ٣٠٠) .
(٤) الرياض النضرة (١/١١٦) .
(٥) الرسول القائد (٤٦٠) ط ٥ .
(٦) جيش العسرة : جيش غزوة تبوك التي كانت في السنة التاسعةالهجرية .
(٧) الرياض النضرة (٢/١١٨) .
(٨) رومة : أرض بالمدينة المنورة ، نزلها المشركون عام الخندق ، تقع بين الجرف وزغابة ، وفيها بئر رومة ، ابتاعها عثمان بن عفان رضي الله عنه وتصدق بها ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢/٤) و(٤/٣٣٦) .

وثلاثين ألف درهم وجعلها للمسلمين[1] .

- وكان للزبير بن العوام ألف مملوك يؤدون إليه الخراج ، فما كان يدخل منها بيته درهم واحد ، كان يتصدق بذلك كله ، وباع دارا له بستمائة ألف درهم ، فقيل له : (يا أبا عبدالله ، غبنت) فقال : (كلا ، والله لتعلمن لم أغبن ... هي في سبيل الله)[2] .
- وباع عبدالرحمن بن عوف أرضا من عثمان بن عفان رضي الله عنهما بأربعين ألف دينار ، فقسم ذلك المال في بني زهرة من قريش وأمهات المؤمنين وفقراء المسلمين ، وتصدق على عهد رسول الله ﷺ بشطر ماله : أربعة آلاف دينار ، ثم تصدق بأربعين ألف دينار ، ثم حمل على خمسمائة راحلة في سبيل الله ، وقد وردت قافلة له من تجارة الشام ، فحملها إلى رسول الله ﷺ[3] .
- وتصدق سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه بثلث ماله على عهد رسول الله ﷺ[4] .

وحين سار المسلمون لفتح الشام ، خرج أبو بكر الصديق رضي الله عنه يودع المجاهدين ، فبصر بخباء عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه[٧٤] يضم ثمانية أفراس ورماحا وعدة ظاهرة ، فسلم عليه أبو بكر وجزاه خيرا وعرض عليه المعونة ، فقال : (لا حاجة لي فيها ، معي ألفا دينار) ، فدعا له بخير[6] .

- ولما مات خالد بن الوليد رضي الله عنه ، لم يترك إلا سلاحه وفرسه وغلامه[7] ، وهو القائد الفاتح المنتصر الذي خاض خلال اثنتي عشرة

---

(١) الرياض النضرة (١٢٢/٢) ، والمد: مكيال قديم ، وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز ، ورطلان عند أهل العراق .
(٢) الرياض النضرة (٣٦٤/٢) .
(٣) الرياض النضرة (٣٨٥/٢) .
(٤) الرياض النضرة (٤٠٦/٢) .
(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٨٥ — ٩٥) .
(٦) أسد الغابة (٦/٤) .
(٧) طبقات ابن سعد (٢٩٨/٧) .

سنة إحدى وأربعين معركة في اليمن والحجاز ونجد والعراق والشام لم ترتد له راية أبدا[١] ، وما تركه من متاع قليل حبسه في سبيل الله[٢] .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ، تلقاه أمراء الأجناد وعظماء أهل الأرض ، فقال عمر : (أين أخي؟) ، فقالوا: من ؟ فقال : (أبو عبيدة) ، قالوا: يأتيك الآن . وجاء أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه القائد العام في أرض الشام والرجل الثاني بعد عمر بن الخطاب ، على ناقة مخطومة بحبل ، فسلم على عمر ، فقال عمر للناس : (انصرفوا عنا) . وسار عمر مع أبي عبيدة حتى أتى منزله عليه ، فلم ير في بيته إلا سيفه وترسه ، فقال عمر : (لو اتخذت متاعا) أو قال : (لو اتخذت شيئا) ، فقال أبو عبيدة: (إن هذا سيبلغنا المقيل)[٣] ، فقال عمر : (غيرتنا الدنيا كلنا غيرك يا أبا عبيدة[٤] .

وكان عمير بن سعد الأنصاري رضي الله عنه[٥] على حمص لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فكتب عمر إلى أهل حمص : (اكتبوا لي فقراءكم) ، فكتبوا إليه أسماء فقرائهم ، وذكروا فيهم عمير بن سعد ، ولما قرأ عمر اسمه بين الأسماء ، قال : (من عمير بن سعد ؟) فقالوا: أميرنا ، فقال: (أو فقير هو؟) فقالوا : ليس أهل بيت أفقر منه ، فقال عمر : (فأين عطاؤه ؟ ، فقالوا: يخرجه كله ، لا يمسك منه شيئا ، فوجه إليه بمائة دينار ، فأخرجها كلها للفقراء ، فقالت له امرأته : (لو كنت حبست لنا منها دينارا واحدا) فقال لها : (لو ذكرتني فعلت)[٦] .

---

(١) انظر كتابنا خالد بن الوليد المخزومي (٢٥٢) .
(٢) الإصابة (١٠٠/٢) .
(٣) المقيل : النوم عند الظهيرة ، يعني : أن مالديه من طعام يكفيه الى الظهر ، أي أنه لا يدخر من زاد إلا ما يسد رمقه في وجبة واحدة من وجبات الطعام ، فهو لا يكدس الطعام تكاثرا ولا خوفا من الفقر والجوع .
(٤) الإصابة (١٢/٤) وأسد الغابة (٨٦/٣) ، وانظر سيرة أبي عبيدة بن الجراح في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٥٤ — ٨١) .
(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح العراق والجزيرة (٥١٣ — ٥١٩) .
(٦) الف باء للبلوي (٤٤٣/١) .

لقد اقتصرت على ذكر أمثلة قليلة من جهاد القادة والأمراء والولاة بأموالهم في سبيل الله ، على عهد النبي ﷺ وفي أيام مد الفتح الإسلامي العظيم ، حين انهمرت الغنائم والأموال على المسلمين انهمارا، وكان بإمكان أولئك القادة والأمراء والولاة أن يثروا بالحلال لا بالحرام وبالطريق المشروع لا بالطريق غير المشروع ، ولكنهم عفّوا فعفّت رجالهم ، ونسوا مصالحهم الذاتية ، لأنهم شغلوا بمصالح المسلمين العليا ، فكانوا بحق خير سلف للأجيال المتعاقبة ، وبقوا أسوة حسنة لتلك الأجيال ، وعلامات مضيئة في التاريخ الإسلامي ما بقي التاريخ وبقي الإسلام والمسلمون .

وما كان سائر المسلمين أقل جهادا بأموالهم في سبيل الله من قادتهم وأمرائهم وولاتهم ، بل كانوا في الجهاد بأموالهم قمة من القمم أيضا .

وهذا هو أحد أسرار الفتوح ، التي كانت ولا تزال وستبقى من أعاجيب التاريخ العسكري للأمم في كل العصور ، فقد كانت الأسوة الحسنة عاملا من أهم عوامل انتصار الفئة القليلة على الفئة الكثيرة بإذن الله ، فقد وظف كل أفراد المسلمين كل طاقاتهم المادية والمعنوية للجهاد في سبيل الله ، وجندوا تلك الطاقات لإحراز النصر ، والطاقات المنظمة مهما قلت تتغلب على الطاقات غير المنظمة مهما كثرت ، وتلك هي سنة من سنن الحياة والحرب ، يجب أن يتدبرها من يريد إحراز النصر في الحرب والتوفيق في الإسلام .

مقارنة بين الحرب الإجماعية الإسلامية والحرب الإجماعية الحديثة

تلك هي ملامح الحرب الإجماعية التي طبقها المسلمون الأولون في الصدر الأول للإسلام ، خلال القرن الأول الهجري ، الذي هو خير القرون الإسلامية وأكثرها بركة على المسلمين وفتوحا ، فوحد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام ، خلال عشر سنوات (١ ـــ ١١هـ) لأول مرة في التاريخ ، شبه الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام .

وامتد الفتح الإسلامي العظيم بعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى ، خلال تسعين سنة (١١ ــ ١٠٠هـ) ، حتى شمل دولا كثيرة وقارات ثلاثا لا تغرب عن أرضها الشمس ، هي أوسع من أي دولة أو مملكة في التاريخ القديم والحديث .

وكان هذا الفتح في داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها بفضل العقيدة العسكرية الإسلامية التي هي جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية الشاملة ، تلك العقيدة التي جاءت بالحرب الإجماعية كما يشهد على ذلك الكتاب والسنة ، وطبقها المسلمون كما تشهد على ذلك المصادر العربية الإسلامية والمصادر غير العربية الإسلامية المعتمدة ، ويشهد على ذلك الفتح الإسلامي العظيم .

ولكن شتان بين الحرب الإجماعية التي طبقها المسلمون قبل خمسة عشر قرنا ، وبين الحرب الإجماعية الحديثة التي طبقها قسم من الدول الحديثة في أواخر النصف الأول من القرن العشرين الميلادي .

إن الحرب الإجماعية في الإسلام ، حرب وقائية ، هدفها الحِمْية لحرية نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن المسلمين وبلاد المسلمين ، وإقرار السلام القوي، سلام الأقوياء لا استسلام الضعفاء ، بين الناس كافة مسلمين وغير مسلمين .

أما الحرب الإجماعية الحديثة في الدول الحديثة ، فهي حرب عدوانية ، هدفها استعباد الشعوب واستغلال طاقات الأمم المغلوبة ، والسيطرة على الموارد الاقتصادية والطبيعية للدول المغلوبة لصالح الدول المنتصرة .

والحرب الإجماعية في الإسلام حرب عادلة ، هدفها هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، بغير إكراه في الدين ، وصدق الله العظيم : ﴿ ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز ، الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور ﴾ [1] ، وقد انصف غوستاف لوبون بقوله : (لم يعرف العالم فاتحا

---

(١) الآيتان الكريمتان من سورة الحج (٢٢/٤٠ ــ ٤١) .

أعدل من العرب) .

وهي حرب عادلة ، لأنها لا تغدر ولا تظلم ولا تقتل طفلا ولا امرأة ولا شيخا ولا غير محارب ، ولا تكره أحدا على اعتناق الإسلام ، ولا تعتدي على أحد من الناس .

أما الحرب الإجماعية الحديثة في « الدول المتحضرة » ، فحرب غير عادلة ، هدفها التوسع والقهر والتضليل والاستغلال والاستعباد .

والحرب الإجماعية في الإسلام ، متفوقة تفوقا كاسحا على الحرب الإجماعية الحديثة في الدول الحديثة كمًّا ونوعا .

أما تفوقها من ناحية (الكم) ، فإن قاعدة النفير العام في الحرب الإجماعية الحديثة ، تنص على حشد عشرة بالمئة فقط من تعداد السكان للحرب ، إذ تبدأ الجندية إذا بلغ المرء ثماني عشرة سنة من عمره غالبا ، وتنتهي خدمة الاحتياط إذا بلغ التاسعة والثلاثين من عمره بالنسبة للرجل والرابعة والثلاثين بالنسبة للمرأة[1] ، ولا يكون المرء خاضعا لخدمة الاحتياط إذا بلغ الخامسة والأربعين من عمره في أعلى مستوى لخدمة الاحتياط في جيش من جيوش العالم . أما المسلمون في حربهم الإجماعية ، فقد استطاعوا حشد أربعين في المئة من تعداد أنفسهم إذ تبدأ الجندية إذا بلغ المرء سن الخامسة عشرة ، وتشمل كل قادر على حمل السلاح للجهاد بنفسه وكل قادر على الجهاد بماله وكل قادر على الجهاد بماله ونفسه معا ، ولا تنتهي في سن معينة ، إذ يبقى المسلم مجاهدا ما دام قادرا على حمل السلاح أو كان راغبا في حمل السلاح مهما يكن عذره وعمره .

وكل قادر على حمل السلاح من المسلمين ، جندي أو قائد في جيش المسلمين ولا أعلم مسلما حقا تخلف عن الجهاد في عهد النبي ﷺ إلا بأمر من النبي ﷺ أو لعذر مشروع ، غير الثلاثة الذين خلفوا عن غزوة تبوك ،

(١) انظر التفاصيل في كتابنا الوجيز في العسكرية الإسرائيلية ، ط٣ ، (٧٣ ــ ٧٤) .

فقاطعهم المسلمون وهجرهم أهلهم الأقربون حتى زوجاتهم ، فلما تابوا تاب الله عليهم ، ونص على تخلفهم القرآن الكريم ونص على توبتهم بعد مقاطعتهم ونص على توبة الله عليهم ، بعد أن تحملوا الأهوال من مقاطعة الذين خلفوا .

فإذا قارنا نسبة الطاقة البشرية في الحرب الإجماعية الإسلامية وهي أربعون بالمئة ، بالنسبة لتعداد المسلمين ، بنسبة الطاقة البشرية في الحرب الإجماعية الحديثة وهي عشرة بالمئة ، وجدنا البون شاسعا بين النسبتين ، وأين الثرى من الثريا ؟ .

أما تفوقها من ناحية (النوع) ، فإن المسلمين الأولين جنودا وقادة يؤمنون بعقيدة راسخة ، يسترخصون في سبيلها أموالهم وأنفسهم حماية لها ولمعتنقيها ، ودفاعا عن حرية نشرها بين الناس ، يعملون تحت إمرة قيادات تمثل أفضل القادرين منهم تقوى وكفاية وتجربة عملية ، ويشكلون بأنفسهم لرجالهم أسوة حسنة شجاعة وإقداما وبذلا وإنفاقا .

هؤلاء المجاهدون الصادقون ، بقياداتهم القادرة المتميزة التي تقدمت الصفوف بتقواها وكفاياتها وتجاربها العملية الموفقة في ميادين الجهاد ، قدموا الشهداء في ميادين الجهاد ، فسارعوا إلى إحراز الشهادة ، فبلغت نسبة الشهداء ، وبخاصة من الصحابة رضي الله عنهم ، بمعدل ثمانية بالمئة ، وهي نسبة عالية لا مثيل لها في تاريخ الحرب قديما وحديثا .

لقد شهد معركة اليمامة في حرب الردة ثلاثة عشر ألفا[(١)] بقيادة خالد ابن الوليد ، وكانت خسائر المسلمين ألفا ومائتي شهيد[(٢)] ، أي عشرة بالمئة من مجموع المجاهدين .

فإذا أحصينا عدد المعارك التي خاضها المسلمون في الغزوات والسرايا على عهد النبي ﷺ وفي أيام الفتح الإسلامي العظيم ، استطعنا أن نقدر مبلغ جسامة عدد الشهداء من المسلمين المجاهدين .

---

(١) فضائل القرآن الكريم لابن كثير (١٢) ملحق بالجزء التاسع من تفسير ابن كثير .
(٢) الطبري (٣٠٠/٣) .

وكمثال على ذلك ، فإن الحارث بن هشام[1] خرج في سبعين من اهل بيته إلى الشام للجهاد ، فرجع منهم أربعة فقط ، ومات سائرهم بالطاعون ، والشهيد يكون في الطعن كما يكون في الطاعون .

وكان شهداء المهاجرين والأنصار أكثر من نصف مجموع الشهداء في معركة اليمامة ، فقد استشهد منهم من سكان المدينة المنورة يومئذ ثلاثمائة وستون، ومن المهاجرين من غير أهل المدينة ثلاثمائة[2] ، وكان الحارث على رأس شهداء أهله وذويه .

وكان شهداء المهاجرين والأنصار ، وشهداء التابعين بإحسان الذين كانوا ثلاثمائة شهيد من التابعين[3] في تلك المعركة ثمانين بالمئة من مجموعة شهداء المعركة كافة ، إذ يبلغ عدد شهداء المهاجرين والأنصار والتابعين تسعمائة وستين شهيدا من مجموع الف ومائتي شهيد .

وهذا يدل على أثر الإيمان في تصاعد عدد الشهداء ، ويكفي أن نذكر أن عدد القراء في معركة اليمامة بلغ ثلاثمائة شهيد في رواية وخمسمائة شهيد في رواية أخرى .

والقراء هم حاملو القرآن الكريم ، وهم علماء المسلمين حينذاك ، أي إن نسبة القراء الذين استشهدوا في معركة واحدة فقط ، هي خمسة وعشرون بالمئة في رواية ، وخمسة وأربعون بالمئة في رواية أخرى ، وهي نسبة عالية جدا على أي حال .

وكان عدد قادة النبي ﷺ سبعا وثلاثين قائدا ، وهم الذين قادوا سرايا النبي ﷺ في حياته المباركة، استشهد منهم اثنان وعشرون قائدا، ومات منهم على فراشه خمسة عشر قائدا، أي أن ستين بالمئة من القادة استشهدوا، وأربعين بالمئة منهم ماتوا خارج ميدان الجهاد[4] .

---

(١) انظر سيرته في أسد الغابة (٣٥١/١ ــ ٣٥٢) والإصابة (٣٠٧/١ ــ ٣٠٨) والاستيعاب (٣٠١/١ ــ ٣٠٤) .
(٢) الطبري (٢٩٦/٣ ــ ٢٩٧) وتفسير ابن كثير (٣٦٥/٢) .
(٣) الطبري (٢٩٧/٣) .
(٤) انظر مقدمة كتابنا قادة النبي ﷺ ، مخطوط .

ولا أعرف نسبة عالية من الشهداء في القادة، كنسبة الشهداء في قادة النبي ﷺ في تاريخ الحروب القديمة والحديثة، فالخسائر في القادة اعتياديا أقل بكثير من الخسائر في غير القادة، ولا تكون واحدا بالمئة في أحسن الأحوال وفي أعلى نسبة في التقدير.

هذه القدوة الحسنة، متمثلة بالقادة الذين يقودون رجالهم من الأمام لا من الخلف، وبالعلماء العاملين الذين هم ورثة الأنبياء الذين يعملون أكثر مما يقولون، الهبت مشاعر المجاهدين وحرضتهم على القتال، فاستشهد أربعة من الصحابة من كل خمسة من الصحابة، أي أن نسبة الشهداء في الصحابة عليهم رضوان الله ثمانون بالمئة، لأن إيمانهم العميق كان أعلى نسبة ممن جاء بعدهم، وهذا الإيمان هو الذي حقق لهم أمنياتهم في الاستشهاد، إذ كان كل واحد منهم يتمنى أن يسبق أخاه في الاستشهاد.

- وصدق رسول الله ﷺ: (صنفان من الناس، إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء)[1].

ذلك لأن شعار المجاهدين كان حينذاك: ﴿قل، هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين﴾[2]، الشهادة أو النصر.

وقد تطورت الأسلحة الحديثة في الجيوش الحديثة التي طبقت الحرب الإجماعية في القرن العشرين الميلادي، ولم تبق أسلحة بدائية كالسيف والرمح والسهم كما كانت قبل خمسة عشر قرنا خلت، ومع هذا لم يبلغ عدد القتلى في الجيوش الحديثة ثمانين بالمئة من مجموع المقاتلين.

والذين يبحثون في مصادر الصحابة[3] عليهم رضوان الله، يجدون أن واحدا من كل خمسة منهم مات على فراشه، وأربعة استشهدوا في ميادين الجهاد.

---

(١) رواه أبو نعيم في الحلية، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (٧٥/٢).

(٢) الآية الكريمة من سورة التوبة (٥٢/٩).

(٣) انظر مثلا، طبقات ابن سعد، وأسد الغابة في معرفة الصحابة، والإصابة في تمييز الصحابة، والاستيعاب في معرفة الأصحاب.

فلا تعجب من سرعة الفتوح المذهلة في القرن الأول الإسلامي الذي كان خير القرون ، ومن دوام تلك الفتوح وثباتها ، فقد كان السلف الصالح من المسلمين يحرص على الموت كحرص خلفهم الصالح على الحياة .

وصدق الله الكريم : ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ .

والخير الذي بشّر به سبحانه وتعالى عباده في هذه الآية الكريمة ، هو خير الدنيا والآخرة .

وخير الدنيا ، هو في إحراز النصر ، وفي الحياة الكريمة في هذه الحياة أفرادا وجماعات ، وشعوبا وأمة واحدة ، فلا كرامة لضعيف ، ولا عزة لضعيف .

والمسلمون حين تخلوا عن الجهاد ، ذلّوا ، وهانوا ، واستعبدوا .

عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، أن النبي ﷺ قال : (... وإذا تركتم الجهاد ، سلط الله عليكم ذلا ، لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم) صدق رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام .

- ولن يعود المسلمون إلى سالف عزهم ومجدهم ، مالم ينهضوا بفريضة الجهاد بما فيها من تكاليف البذل والتضحية والفداء .

أما خير الآخرة ، فجنة عرضها السموات والأرض ، ونعيم خالد مقيم فيها للمجاهدين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه .

تلك هي الحرب الإجماعية في الإسلام ، طبقها المسلمون قبل خمسة عشر قرنا خلت ، فلا يقولنّ قائل بعد اليوم : إنها من صنع الأجانب نظرية وتطبيقا ، فقد شرعها الإسلام يوم كان الأجانب يغطون في سبات عميق ، فسادوا العالم فكريا وعسكريا ، وقادوا الحضارة العالمية قرونا طويلة .

فلما تخلوا عنها فكرا وتطبيقا ، تخلى عنهم النصر ، وتكاثرت هزائمهم ، وأصبحت بلادهم مستعمرات للأجانب ، وأصبحت خيراتهم لغيرهم ، فما غُزِي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا .

أعاد الله المسلمين إلى دينهم عودا حميدا ، وإلى الجهاد عودا مجيدا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا غالب إلا الله .

والله أسأل أن يفيد بهذا البحث المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم ، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على إمام المجاهدين وخاتم النبيين والمرسلين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

المصادر والمراجع

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن الأثير الجزري) :

١ ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة ، طهران ١٣٧٧هـ .

٢ ــ تجريد أسماءالصحابة ، حيدر آباد الدكن ١٣١٥هـ .

٣ ــ الكامل في التاريخ ، بيروت١٣٨٥هـ .

ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي) :

٤ ــ النجوم الزاهرة ، القاهرة ١٣٥٦هـ .

ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن محمدبن علي الكناني العسقلاني) :

٥ ــ الإصابة في تمييز الصحابة ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

٦ ــ تهذيب التهذيب ، حيد آباد الدكن ١٣٢٧هـ .

٧ ــ فتح الباري بشرح البخاري ، بولاق ١٣٠١هـ .

ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي) :

٨ ــ جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٣٨٢هـ .

٩ ــ جوامع السيرة ، القاهرة ، بلا تاريخ .

ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله المعروف بابن خرداذبة):

١٠ ــ المسالك والممالك ، ليدن ١٨٨٩م .

ابن سعد (أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري) :

١١ ــ طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى) ، بيروت ١٣٧٦هـ

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر) :

١٢ ــ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق محمد علي البجاوي ،القاهرة ، بلا تاريخ .

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني) :

١٣ ــ مختصر كتاب البلدان ، ليدن ١٨٨٥م .

ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن عمر بن كثير) :

١٤ ــ البداية والنهاية في التاريخ ، القاهرة ، بلا تاريخ .

١٥ ــ تفسير ابن كثير ، القاهرة ١٣٤٧هـ .

١٦ ــ فضائل القرآن ، ملحق بالتفسير ،القاهرة ، ١٣٤٧هـ .

ابن هشام (أبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري) :

١٧ ــ السيرة النبوية ، تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٣٥٦هـ .

أبو الفدا (إسماعيل بن علي عماد الدين صاحب حماة):

١٨ ــ تقويم البلدان ، باريس ١٨٤٠م .

١٩ ــ المختصرمن أخبار البشر ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

أحمد بن حنبل (الإمام):

٢٠ ــ مسند الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ، ١٣١٣هـ .

الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني) :

٢١ ــ حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٣٥٦هـ .

الأصطخري (أبو إسحق إبراهيم بن محمدالفارسي الأصطخري) :

٢٢ ــ المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسيني ، القاهرة ١٣٨١هـ .

البخاري (الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري) :

٢٣ ــ صحيح البخاري ، بولاق ،١٣٠٠هـ .

البشاري (المقدسي المعروف بالبشاري) :

٢٤ ــ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، لايدن ،١٩٠٦م .

البغوي (الإمام البغوي) :٢٥ ــ تفسيرالبغوي ، القاهرة ، ١٣٤٧هـ .

البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري) :

٢٦ ــ فتوح البلدان ، بيروت ، ١٣٧٧هـ .

البلوي (يوسف بن محمد البلوي) :

٢٧ ــ الفباء ، القاهرة ، ١٢٨٧هـ .

البيضاوي (القاضي أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي) :

٢٨ ــ تفسير البيضاوي ، القاهرة ،١٣٣٠هـ .

الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي) :

٢٩ ــ صفة الصفوة ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٥هـ .

الحنبلي (أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي) :

٣٠ ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠هـ .

خطاب (محمود شيت خطاب) :

٣١ ــ الرسول القائد ، ط ٥ ، بيروت١٣٩٤هـ .
٣٢ ــ قادة فتح بلاد فارس ، ط٣ ، بيروت ١٣٩٤هـ .
٣٣ ــ قادة فتح الشام ومصر ، ط ٥ ، بيروت ، بلا تاريخ .
٣٤ ــ قادة فتح العراق والجزيرة ، ط ٢ ، بيروت ، ١٣٩٣هـ .
٣٥ ــ الوجيز في العسكرية الإسرائيلية ، ط ٣ ، القاهرة ،١٣٩٧هـ .

الدارمي (أبو محمد عبد الله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي) :

٣٦ ــ سنن الدارمي ، بيروت ، بلا تاريخ .

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي) :

٣٧ ــ تاريخ الإسلام ، القاهرة ، ١٣٦٨هـ .
٣٨ ــ دول الإسلام ، القاهرة ، ١٣٦٨هـ .
٣٩ ــ العبر ، تحقيق فؤاد سيد ، الكويت ، ١٩٦١م .

الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري) :

٤٠ ــ تفسير الكشاف ، بولاق ، ط ٢ ، ١٣١٩هـ .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري) :

٤١ ــ تاريخي الأمم والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة، ١٩٦٤م .

القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي) :

٤٢ ــ الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة ،١٣٥٦هـ .

القزويني (زكريا بن محمد القزويني) :
٤٣ ــ آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٣٨٠هـ .
الماوردي (أبو الحسن علي بن حبيب البصري) :
٤٤ ــ الأحكام السلطانية ، القاهرة ،١٣٢٧هـ .
المحب الطبري (أبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري) :
٤٥ ــ الرياض النضرة ، القاهرة ، ١٣٧٢هـ .
محمد رشيد رضا (الشيخ) :
٤٦ ــ تفسير المنار ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ .
محمد مصطفى عمارة :
٤٧ ــ مختصر الجامع الصغير للمناوي ،القاهرة ، ١٣٧٣هـ .
منصور علي ناصف (الشيخ) :
٤٨ ــ التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ، القاهرة ، ١٣٨٢ه .
النووي (أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي) :
٤٩ ــ شرح النووي على مسلم ، القاهرة ، ١٢٨٣هـ .
٥٠ ــ تهذيب الأسماء واللغات ، القاهرة ، بلا تاريخ .
هاشم جميل عبدالله (الدكتور) :
٥١ ــ فقه الإمام سعيد بن المسيب ، بغداد ، ١٣٩٤هـ .
ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي) :
٥٢ ــ معجم البلدان ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ .



التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة
٩٥ ــ ١٣٨هـ/ ٧١٤ ــ ٧٥٦م

الدكتور عبد الواحد ذنون طه
أستاذ مساعد ــ قسم التاريخ
كلية التربية ــ جامعة الموصل



التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة
٩٥ ــ ١٣٨هـ (٧١٤ ــ ٧٥٦م)

الدكتور عبد الواحد ذنون طه
أستاذ مساعد ــ قسم التاريخ
كلية التربية ــ جامعة الموصل

مقدمـــة :

يعد عصر الولاة في الأندلس من العصور الأساسية المهمة في تاريخ الأندلس ، لأنه يمثل الفترة الأولى التي دخل فيها المسلمون إلى هذه البلاد واستقروا فيها ، وأسسوا كيانهم السياسي الذي استمر نحو ثمانية قرون . وعلى الرغم من أن هذا العصر لم يستغرق سوى سنوات قليلة لا تتجاوز نصف قرن ، لكنه يعد الركيزة الأولى التي قامت عليها مختلف التنظيمات الاجتماعية التي حددت المجتمع الأندلسي وطبعته بطابعها الذي استمر طيلة وجود المسلمين في الأندلس ، وأسهم في تطور الفكر السياسي والإداري والاقتصادي لهذه البلاد ، التي شهدت قيام أرقى حضارة إنسانية في ظل المسلمين .

ابتدأ هذا العصر بمغادرة القائدين موسى بن نصير وطارق بن زياد للبلاد بعد أن أنهيا فتح معظم مناطق شبه الجزيرة الأيبيرية في عام ٩٥هـ / ٧١٤م ، حيث تولى عبدالعزيز بن موسى ولاية البلاد . ثم تعاقب بعده نحو عشرين واليا حكموا باسم الخلافة الأموية في الشام ، وكانوا تابعين من الناحية الإدارية إلى ولاية شمال إفريقيا التي مركزها في القيروان . وعلى الرغم من تميز هذا العصر بأنه العصر الوحيد الذي شهد نشاط المسلمين العسكري خارج نطاق

شبه الجزيرة الأيبيرية ، أي وراء جبال البرتات أو البرنية ، حيث وصل المسلمون إلى مسافة قريبة من مدينة باريس ، لكن أحواله السياسية العامة لم تكن هادئة بسبب الاختلافات التي نشبت بين مختلف العناصر التي كان يتألف منها المستقرون الأوائل من المسلمين . وكان هذا الاضطراب السياسي عاملا مساعدا في نهاية هذا العصر حيث استطاع الأمير الشاب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك أن يستغله ، ويوظفه لصالحه ، حينما دخل الأندلس بعد سقوط الدولة الأموية في بلاد الشام . ونجح في إنشاء دولة قوية متماسكة على أنقاض عصر الولاة ، وذلك في عام ١٣٨هـ / ٧٥٦م .

وستكون دراستنا لهذا العصر مقتصرة على التنظيم الاجتماعي ، الذي يشمل عناصر السكان وطبيعة تكوينهم ، سواء كانوا من الفاتحين أو من السكان الأصليين للبلاد ، وكذلك العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة ، التي تشمل مجالات واسعة تمثلت في المصاهرات ، والتسامح الديني الذي مارسه المسلمون بشكل واضح جدا في هذه البلاد . وأخيرا سوف نتناول التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام في الأندلس .

أولا : عناصر السكان وطبيعة تكوينهم :

تألف السكان في الأندلس في عصر الولاة من العناصر الآتية :

(أ) المسلمون ، وينقسمون الى :
العرب ، البربر ، الموالي ، المسالمة ، المولدون .

(ب) غير المسلمين ، وينقسمون الى:
العجم أو المستعربين من النصارى .

العـــرب :

لم يدخل العرب إلى الأندلس ضمن مجموعة واحدة ، بل كان دخولهم إليها في مراحل ، فقد رافق قسم منهم الحملة الأولى التي قادها طارق بن زياد في سنة ٩٢هـ / ٧١١م ، وكان عددهم في هذه الحملة قليلا نسبيا ، بينما

كوّن البربر غالبية هذه الحملة . ومع هذا فقد تميز ضمن هذه المجموعة قادة عسكريون عرب مثل عبد الملك بن عامر المعافري ، الجد الأعلى للمنصور ابن أبي عامر الذي تولى السيطرة على الجزيرة الخضراء[١] .

أما المجموعة الثانية من العرب ، فقد دخلت مع القائد موسى بن نصير بعد سنة تقريبا من دخول طارق بن زياد ، أي في سنة ٩٣هـ /٧١٢م . ويقدر عدد العرب ضمن هذه المجموعة بحدود ثمانية عشر ألف رجل ، معظمهم من القبائل العربية اليمانية ، وبقية العشائر العربية الأخرى التي كانت موجودة في شمال إفريقيا ، لا سيما في منطقة القيروان[٢] .

وتكوّن هذه المجموعة من العرب مع المجموعة الأولى التي دخلت مع طارق كتلة واحدة أطلقت على نفسها اسم البلديين . أي أنهم أهل البلاد وأصحابها لأنهم يعدون أنفسهم المالكين الوحيدين للبلاد الذين تحملوا أعباء الفتح ، واستقروا في البلاد على امتداد الطريق التي سلكها كل من طارق بن زياد وموسى بن نصير . وهؤلاء بطبيعة الحال ، هم المستقرون الأوائل من المسلمين[٣] ، وقد أسميناهم بهذا الاسم تمييزا لهم عن مجموعة أخرى من العرب الذين دخلوا الأندلس في فترة لاحقة ، وكان معظمهم يتألف من القبائل العربية التي جاءت من بلاد الشام .

لقد كان هؤلاء القادمون الجدد من الشاميين يمثلون بقايا الجيش الذي أرسل من قبل الخلافة الأموية للقضاء على تمرد البربر في شمال أفريقيا عام

---

(١) ابن الابار ، الحلة السيراء (برواية ابن حيان) ، تحقيق حسين مؤنس ، (القاهرة ، ١٩٦٣) ٢٧٥/١ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، نشر : كولن وليفي بروفنسال ، ليدن ، ١٩٤٨، ٢٥٦/٢ ــ ٢٥٧ ، ابن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق : محمد عبد الله عنان ، القاهرة ١٩٧٤، ١٠٢/٢ ، المقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ١٩٦٨ ،٣٦٩/١، ٣٩٩ .

(٢) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٣٠ ، مجهول المؤلف ، أخبار مجموعة ، نشر لاغوينتي القنطرة ، مدريد ١٨٦٧، ص ١٥ ، مجهول المؤلف ، فتح الأندلس ، نشر : دون خواكين دي كونثاليت ، الجزائر ١٨٨٩ ، ص ١٠ .

(٣) انظر : عبد الواحد ذنون طه ، الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس ، ميلانو ، بغداد ١٩٨٢ ، ص٢١١ .

١٢٤هـ / ٧٤١م . وقد اضطرتهم الأوضاع العسكرية إلى الالتجاء إلى الأندلس ، بعد أن أخفقوا في مواجهة البربر . ووجدت الخلافة الأموية أن استقرار هؤلاء في الأندلس يعزز من كيان المسلمين فيها ، ويزيد من قوتهم العددية في مواجهة الأخطار المحدقة بهم ، فعملت على تثبيت استقرارهم في عام ١٢٥هـ / ٧٤٢م ، على الرغم من معارضة المستقرين الأوائل الذين لم يرغبوا في التنازل عن بعض أراضيهم لصالح القادمين الجدد .

تألف هؤلاء العرب من ثمانية آلاف رجل تقريبا[١] ينتمون إلى مختلف عشائر اليمن وقيس ومضر وربيعة ، وقد استطاع الوالي أبو الخطار الحسام ابن ضرار الكلبي (١٢٥ ــ ١٢٧هـ / ٧٤٢ ــ ٧٤٤م) أن يحل مشكلة معارضة المستقرين الأوائل في دخول هؤلاء القادمين الجدد واستقرارهم ، وذلك بأن وزعهم على أراضي أهل الذمة بموجب نظام خاص كان متبعا في العهدين الروماني والقوطي ، حصلوا بموجبه على ثلثي الإقطاعات في بعض كور الأندلس[٢] ، وقد جرى استقرارهم على غرار تجمعاتهم السابقة في بلاد الشام ، فسكن جند دمشق في البيرة Elvira وجند حمص في أشبيلية Selvilla ونبلة Niebla وجند قنسرين في جيان Jaen وجند فلسطين في شذونة Sidonia والجزيرة الخضراء ، وجند الأردن في رية Raiyo وجند مصر في أكشونبة Faro وباجة Beja في جنوب البرتغال الحالية ، وقسم منهم في تدمير بمحافظة مرسية الحالية Murcia [٣] .

وإذا ما استثنينا المستقرين الأوائل من البلديين ، والقادمين الجدد من الشاميين ، فإن عدد العرب الذين دخلوا الأندلس بعد الفتح وفي عصر الولاة كان محدودا جدا . وهكذا فإن العدد الكلي للعرب لم يكن يزيد على ثلاثين ألف رجل ، توزعوا في مختلف أنحاء شبه الجزيرة الأيبيرية . وكانت مهمتهم بالدرجة الأولى هي المحافظة على البلاد ، والاستعداد للدفاع عنها في حالة

(١) ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، نشر خوليان رايبيرا ، مدريد ١٩٢٦ ، ص ١٥ .
(٢) الإحاطة : برواية ابن حيان ، ١٠٢/١ ــ ١٠٤ .
(٣) ابن القوطية ، ص ٢٠ ، أخبار مجموعة ، ص ٤٦ ، الحلة السيراء ، ٦٣٦١/١ ، ابن عذارى ، ٣٣/٢ ، الاحاطة ، ١٠٢/١ ــ ١٠٤

الخطر . لاسيما الجند الشامي ، الذين كان استقرارهم في الكور المجندة يمثل نوعا من الإقطاع العسكري ، تحت إمرة قادتهم ليكونوا جاهزين للجهاد عند الحاجة [1] .

ويلاحظ على تجمع العرب واستقرارهم في الأندلس أن التنظيم القبلي كان هو السائد في هذا المجال ، حيث استقرت كل قبيلة مع ما يتبعها من عشائر في مناطق خاصة بها ، وهذا بطبيعة الحال يعود إلى أن الجيوش التي دخلت الأندلس كانت تتألف في الأصل من مجموعات عديدة من القبائل العربية التي انتظمت في معظم الأحيان تحت قيادة زعمائها ، فكان من الطبيعي بعد انتهاء الفتح أن تتجمع وتستقر حسب هذا التنظيم القبلي .

وهكذا أصبحنا نجد في الأندلس أماكن خاصة بكل قبيلة تسمى باسمها مثل جزء البكريين ، وجزء اللخميين ، وجزء خثعميين ، وإقليم همدان ، وإقليم بني أسد ، وإقليم بني أوس ، وإقليم كنانة [2]، وغيرها .

البربــر :

يكوّن البربر المجموعة الثانية من المسلمين ، وقد دخلوا إلى الأندلس في أعداد كبيرة ضمن حملة طارق بن زياد ، حيث شكلوا غالبية الحملة التي بلغ عدد رجالها نحو اثني عشر ألف رجل [3] .

ومن المرجح أيضا ان حملة موسى بن نصير ضمت أعدادا لا بأس بها من البربر على الرغم من أن المصادر لا تشير إلى ذلك ، لأنه من المتعارف عليه طالما كان على رأس الجيش قادة عرب ، فإن كل المقاتلين هم أيضا من أصل عربي ، وقد دخلت أعداد كبيرة من البربر إلى البلاد بصورة غير

---

(١) المصدر نفسه : ١٠٢/١ ــ ١٠٣ .

(٢) العذري ، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار ، تحقيق : عبد العزيز الأهواني ، مدريد ١٩٦٥، ص ٢٠ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ١٢٠ ، ولزيادة التفاصيل عن موضوع استقرار العرب في الأندلس ، راجع : عبدالواحد ذنون طه ، المرجع السابق ، الفصل الرابع ، ص ٢٠٣ ــ ٣٢٨ .

(٣) الرقيق القيرواني ، تاريخ إفريقيا والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، تونس ١٩٦٨ ، ص ٧٤ ، فتح الأندلس ، ص ٩ ، ابن عذارى : ٩/٢ ، نفح الطيب : ٢٣٠/١ ــ ٢٣١ ، ٢٥٤ .

منتظمة ، لا سيما بعد سماعهم بأنباء انتصار طارق بن زياد على لذريق ملك القوط في موقعة كورة شذونة ، فاتجهوا إلى عبور مضيق جبل طارق Gibraltar بكل ما وقعت عليه أيديهم من مراكب وقوارب وابتدؤوا بالاستقرار في الأماكن المفتوحة السهلة التي هجرهاالسكان المحليون (١) واستمر تدفق البربر إلى شبه الجزيرة الأيبيرية من المناطق المكتظة المحيطة بالمضيق ، نظرا لسهولة العبور ، وحبّا في الالتحاق برفاقهم ومشاركتهم في الفتح والاستفادة من نتائجه ، والاستقرار في المناطق التي تلائم طبيعتهم . والواقع أننا لا نملك تقديرا للأعداد التي دخلت الأندلس من هؤلاء البربر ، ولكن عددهم دون شك كان كبيرا ، وربما فاق عدد العرب الداخلين في حملتي طارق وموسى .

أما بالنسبة للأماكن التي استقر فيها البربر ، فقد توزعت على طول الطريق التي سلكها كل من طارق وموسى ، ولكن البربر تميزوا باختيار أماكن تلائم طبيعتهم ، فسكن غالبيتهم في مناطق البلاد الجبلية التي تشابه أماكن سكناهم الأصلية في شمال إفريقيا . وقد استغل بعض الباحثين المغرضين هذه الظاهرة للطعن في العرب واتهامهم بالاستقرار في الأماكن السهلة الخصبة ، وحرمان البربر منها ودفعهم إلى المناطق الوعرة الجبلية (٢) ، ولا يمكن العثور في المصادر على مثل هذا الاستنتاج . بل على العكس نجد أن البربر ، مثلهم كمثل العرب ، استقروا تقريبا في معظم أنحاء شبه الجزيرة الأيبيرية ، وأن استقرار كلا الاثنين كان يخضع لعامل المصادفة لا غير ، إذ لم تكن لديهم فكرة واضحة في البداية عما ستكون عليه هذه الأماكن ، بل إن البربر كانوا في وضع أفضل لاختيار أحسن المناطق ، لقربهم من المنطقة واطلاعهم عليها بحكم معيشتهم في شمال إفريقيا ، ولأنهم كانوا الطليعة الأولى التي دخلت البلاد (٣) .

---

(١) نفح الطيب (برواية أحمد الرازي) : ١ / ٢٥٩ .

(2) Reinhart Dozy, Spanish English Translation from Histoire des Musulmans d'Espange by : F.G.Stokes, 1913, P.139 .

(٣) انظر : عبد الواحد ذنون طه ، استقرار القبائل البربرية في الأندلس ، مجلة أوراق ، يصدرها المعهد الاسباني العربي للثقافة ، العدد ٤ ، مدريد ١٩٨١ ، ص ٣٥ وما بعدها .

أما التنظيم الاجتماعي لاستقرار البربر في الأندلس ، فكان أيضا يتميز بالتجمع القبلي ، حيث كان البربر الداخلون إلى الأندلس ينتمون إلى العديد من قبائل البتر والبرانس التي تتفرع إلى فروع مختلفة مثل مصمودة ، وزناتة ، وهوارة ولماية ، ونفزة ، ومكناسة ، ومطغرة ، وغيرها [١] . وقد استقر هؤلاء حسب قبائلهم مثل العرب ، وأصبحت لهم أماكن خاصة بهم نسبت إليهم ، مثل إقليم زناتة ، وجزء مصمودة في كورة بلنسية ، وجزء البربر في كورة الجزيرة الخضراء ، وإقليم لماية في كورة رية [٢] .

المــوالـــي :

يمكن أن نرجع أصل الموالي في الأندلس إلى أربعة أصول ، الأول بيزنطي ، وإليه يرجع أصل الموالي الذين اعتنقوا الإسلام في المشرق ، ورافقوا الشاميين الذين جاؤوا إلى الأندلس بقيادة بلج بن بشر القشيري ، مثل أمية بن يزيد الذي كان جده مولى لمعاوية بن مروان بن الحكم [٣] .

أما الأصلان الثاني والثالث للموالي فيرجعان إلى شمال إفريقيا ، حيث كان بعضهم من الأفارقة والبعض الآخر من البربر الموالين للعرب الذين اعتنقوا الإسلام ورافقوا العرب إلى الأندلس [٤] .

وقد دخل قسم من هؤلاء مع المستقرين الأوائل ، فأطلق عليهم اسم الموالي البلديين [٥] ومنهم على سبيل المثال البربر الذين سكنوا في المدور Almodovar حيث كانوا من موالي عشيرة فهر العربية [٦] ، أما الموالي الذين

---

(١) عبيد الله بن صالح ، نص جديد عن فتح العرب للمغرب ، تحقيق : ليفي بروفنسال ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ٢، ١٩٥٤ ، ص ٢٢٤ ، ابن عذارى : ٤٣/١ ، ابن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، بيروت ١٩٥٦ ١٩٦١ ، ٢٣٩/٦ ، ٢٥٦ ، ٢٨٦ .

(٢) العذري ، ص ٢٠ ، ١٢٠ ، الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ، نشره وترجمه إلى الفرنسية ، ليفي بروفنسال ، القاهرة ، ليدن ، ١٩٣٨ ، ص ١٧٠ .

(٣) انظر : ابن القوطية ، ص ٢٣ ، الحلة السيراء ٣٧٣/٢ ، نفح الطيب ٤٦/٣ .

(٤) أخبار مجموعة ، ص ٩١ ، نفح الطيب ٤٥/٣ .

(٥) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق محمود علي مكي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٩٦ ــ ١٩٧ ، الحلة السيراء ، ٢٠١/١ .

(٦) أخبار مجموعة ، ٤٢ .

دخلوا مع الشاميين فأطلق عليهم اسم الموالي الشاميين وكان عددهم نحو ألفي رجل [1] . وبما أن الكثير من هذه المجموعة الثانية كانوا على اتصال وثيق بالأسرة الأموية الحاكمة ، فقد عرفوا باسم موالي بني أمية . وقد عاش قسم من هؤلاء في قرطبة Cordoba ، حيث كانوا ينتمون إلى بيوتات غنية من البربر [2] . ولكن منطقة تركزهم الكبرى كانت في جندي دمشق وقنسرين ، أي منطقتي البيرة وجيان ، حيث شكل نحو خمسمائة رجل منهم جزءا من الجندين التابعين لهاتين المنطقتين . وكان زعيم الموالي في جيان أبو الحجاج يوسف بن بخت ، أما في البيرة فقد تولى الزعامة على الموالي كل من أبي عثمان عبيد الله بن عثمان ، وعبد الله بن خالد [3] وعاش قسم آخر من هؤلاء الموالي في تاكرونا وهي المنطقة الجبلية المحيطة بمدينة رندة Runfs التي تبعد نحو مائة كيلو متر عن مالقة Malaga ، وقد عرف هؤلاء ببني الخليع ، وهم موالي يزيد بن عبد الملك ، وكانوا برئاسة رجل يدعى عبد الرحمن أو عبد الأعلى بن عوسجة [4] .

أما الأصل الرابع للموالي فيعود إلى أصول محلية أسبانية ، فقد لحق بعض القوط في أثناء الفتح بالشام مثل قسي ، قومس الثغر الذي أسلم على يد الوليد بن عبدالملك ، فأصبح ينتمي بولائه إليه ، واستمر أبناؤه في هذا الولاء للأمويين في الأندلس [5] ، وهناك موال آخرون ينتمون إلى هذه المجموعة ، مثل بني غومس ، وبني غرسية ، وبني مرتين ، وبني قارلة وغيرهم .

وكانت حالة هؤلاء الموالي ، بأصولهم المتعددة جيدة جدا ، حيث تملكوا الأراضي والممتلكات ، وكان لهم نفوذ عظيم بين بقية المستقرين في

---

(١) ابن القوطية ، ص ١٥ ، وانظر المقتبس ، تحقيق مكي ، ص١٩٦ ــ ١٩٧ ، الحلة السيراء ، ٢٠١/١ .

(٢) أخبار مجموعة ، ص٦٦ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٨٢ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٦٦ ــ ٦٧ ، ٧٠ ، ابن عذارى (برواية أحمد الرازي) ٤٢/٢ ، نفح الطيب (برواية ابن عبد الحكم) ٢٩/٣ .

(٤) ابن القوطية ، ص ٢٥ ، فتح الأندلس ، ص ٥٣ ، ٥٥ ، ابن عذارى ، ٤٧/٢ .

(٥) جمهرة أنساب العرب ، ص ٥٠٢ .

الأندلس . ويرجع السبب في هذا إلى طبيعة الظروف التي مرت على العرب في الأندلس خلال عصر الولاة ، وانشغالهم بالنزاع فيما بينهم ، مما سمح للموالي بتكوين مركز اجتماعي ممتاز ، والتوحد في كتلة واحدة يسعى إلى كسب تأييدها كل الأطراف في الأندلس (١) .

المسالمة والمولدون :

المسالمة أو الأسالمة هم من الأسبان الذين دخلوا الإسلام بعد الفتح ، وقد أطلق على أبنائهم اسم المولدين كما أطلق اسم المولدين أيضا على الجيل الجديد من الأبناء الذين ولدوا من آباء مسلمين وأمهات أسبانيات ، وقد كان عدد المسالمة والمولدين قليلا في أول الأمر إذا ما قيس بأهل الذمة ، ولكنه ابتدأ بالزيادة بالتدريج نتيجة لاعتناق أهل البلاد الإسلام وتأثرهم بمبادئه السمحة ، فأصبحوا يكونون معظم سكان الأندلس .

ويبدو أن الجماعات الأولى من الأسبان التي اعتنقت الإسلام كانت تنتمي إلى الطبقات الفقيرة والمضطهدة ، لاسيما العبيد ، ورقيق الارض ، فقد كانت أحوال هؤلاء في العهد القوطي على درجة كبيرة من السوء والشقاء بحيث رأوا في الإسلام المنقذ من المتاعب والظروف القاسية التي كانوا يعيشون في ظلها ، فدخلوا في الدين الجديد دون تأثير أو إكراه من الفاتحين (٢) وليس معنى هذا أن اعتناق الإسلام اقتصر على هؤلاء فقط بل إن المسالمة الجدد وأبناءهم من المولدين كانوا ينتمون إلى طبقات اجتماعية شتى ، منهم النبلاء والزراع ، وأهل المدن ، وأهل الحرف وغيرهم . وقد احتفظت لنا المصادر الأندلسية بأسماء بعض الأسر المولدية الشهيرة ، مثل : بني مردنيش ، وبني غرسية ، وبني ردلف ، وبني انجلين ، وبني شيرقة ، وبني الجريج (٣) .

---

(١) قارن ، حسين مؤنس ، فجر الأندلس ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٤١٢ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٤٣٠ .

(٣) ابن حيان ، المقتبس ، نشر ملشور انطونيا ، باريس ١٩٣٧ ، ص ١٦، ٧٠ ، ٧٤ ، وقارن ، السيد عبدالعزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(ب) غير المسلمين :

١ ــ العجم أو المستعربين من النصارى :

كان لفظ العجم ، أو عجم الأندلس يطلق على نصارى الأسبان الذين عاشوا مع المسلمين في الأندلس ، كما كانوا يسمون أيضا بعجم الذمة أو أهل الذمة . وقد تعلم هؤلاء اللغة العربية ، واستخدموها إلى جانب لغتهم الأعجمية الدارجة المعروفة بالرومانسية ، وهي لهجة عامية مشتقة من اللغة اللاتينية ، وقد تكونت منها اللغة الأسبانية ، ولكن هؤلاء العجم احتفظوا بدينهم المسيحي ، ولهذا فقد سموا أيضا بالمستعربين Mozarabes ولكن هذه التسمية لم تظهر في العصر الذي نؤرخ له ، إنما ظهرت في عصور متأخرة لاحقة من تاريخ العرب في الأندلس[١] . وقد كان عدد هؤلاء كبيرا في السنوات الأولى التي أعقبت فتح الأندلس ، ولكن هذا العدد بدأ بالتناقص نتيجة لاعتناقهم الدين الإسلامي . أما الذين بقوا على ديانتهم ، فقد عوملوا معاملة جيدة ، وتمتعوا بالحرية الدينية في إقامة الشعائر وكان لهم في كل مدينة رئيس يعرف بالقومس Comes ، أو زعيم نصارى الذمة ، وكان أول من تولى هذا المنصب بعد الفتح ، هو أرطباس Ardabast ، ابن ملك القوط السابق غيطشه Witiza [٢] .

٢ ــ اليهـــود :

كان اليهود يشكلون أحد عناصر السكان في شبه الجزيرة الأيبيرية ، وكانوا يتركزون بالدرجة الأولى في المراكز الحضرية المتقدمة ، مثل طليطلة Toledo ، وغرناطة Granada واليسانة Lucena وبيانة Baena ، وعلى طول ساحل البحر المتوسط ، لاسيما طركونـة

---

(١) انظر ، مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٤٢٥ فما بعدها .
(٢) ابن القوطية ، ص ٣٨ .

Tarragona [1] . ولقد عومل اليهود معاملة قاسية جدا ، واضطهدوا في العهد القوطي ، مما ادى ببعضهم إلى الهجرة إلى شمال افريقيا وجنوب فرنسا [2] . ولهذا فقد وقف اليهود موقفا إيجابيا من الفتح العربي الإسلامي للأندلس واشتركوا مع المسلمين في حماية المدن التي سيطروا عليها بعد الفتح [3] .

ولقي اليهود بعد ذلك معاملة جيدة جدا وتسامحا كبيرا من قبل المسلمين ، سواء في عصر الولاة أو في العصور الأخرى اللاحقة حتى سقوط الخلافة الأموية في الأندلس في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي .

ثانياً : العلاقات الاجتماعية بين عناصر السكان المختلفة :

رأينا كيف أن المجتمع الأندلسي كان يتألف من عناصر متعددة ، وبطبيعة الحال ، اختلفت هذه العناصر اختلافا كبيرا في مواقفها واتجاهاتها إزاء مختلف القضايا التي تواجه مجتمعا كبيرا مثل المجتمع الأندلسي بسبب تباين الأصول التي انحدرت منها . فالعرب على سبيل المثال كانوا ينتمون إلى قبائل متعددة ، وقد أرجع بعض الباحثين كثيرا من أسباب الصراع ، التي حدثت بينهم إلى عوامل تتعلق بأصولهم القبلية ، أي مشكلة الصراع بين القيسية واليمنية [4] ، ولكن هذا السبب لا يقدم تفسيرا مقنعا للأحداث ، فالعصبية القبلية لم تكن بالتأكيد السبب الرئيسي في الصراع بين العرب في الأندلس ، لأننا نرى أن المستقرين الأوائل على الرغم من اختلاف أصولهم العشائرية شكلوا جبهة واحدة أمام القادمين الجدد من أهل الشام ، ورفضوا

---

(١) انظر : الإحاطة (برواية ابن القوطية) : ١/١٠١ ، ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق عبدالرحمن علي الحجي ، ص ١٤٩ ، اخبار مجموعة ، ص ١٢ — ١٦ ، ابن عذارى : ٢/١٢ .

E.Ashtor, Teh Jews of Muslim Spain, translated form, the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowits Klein, Philadelphia 1973, vol.1.I.PP.11 ff.

(٢) Ibid., vol.1.I,PP.30 - 31

(٣) أخبار مجموعة ، ص ١٣ — ١٤ ، فتح الأندلس ، ص ٨ ، ابن عذارى ، ٢/١٠٩ ، ١٢ ، نفح الطيب (برواية أحمد الرازي) ، ١/٢٦١ — ٢٦٤ .

(٤) انظر راي رينهارت دوزي : Spanish Islam, pp.119,121, 126, 149

قبولهم في أراضيهم ، مما يدل على أن المصالح والامتيازات التي حصلوا عليها ، هي التي سببت الخلاف ، وحتى أهل الشام ، أي المستقرين الذين وزعوا على كور الأندلس المجندة أيضا انقسموا على أنفسهم ، حينما كان الأمر يتعلق بالصراع على السلطة والنفوذ ، بغض النظر عن أصولهم العشائرية .

أما البربر فقد كان لهم موقف خاص ، فالموالون منهم للعرب ، كانوا يؤيدون القبائل التي يوالونها ، ويقفون معها ضد مناوئيها ، وذلك لأن مصالح الاثنين كانت مشتركة ونجد في أحيان كثيرة أن مجموعات بربرية معينة تقف ضد مجموعات بربرية أخرى لأنها كانت تلتزم بتأييد حلفائها من العرب [١] .

ولكن بصورة عامة كان البربر يشكلون كتلة مستقلة ، تشعر أن لها مصالحها الخاصة بها . ويبدو أن بعض ولاة الأندلس لم يكونوا يحسنون معاملة البربر ، مما أدى بهؤلاء إلى التمرد ، لا سيما بعد أن تمرد أخوانهم في شمال إفريقيا على السلطة الأموية التي يمثلها والي إفريقيا في القيروان . وقد اضطر عبدالملك بن قطن الفهري ، والي الأندلس أن يستعين بالجند الشامي بقيادة بلج بن بشر القشيري للقضاء على تمرد البربر في الأندلس . وقد خلقت هذه الظروف هوة كبيرة بين العرب والبربر ، أثرت على علاقاتهم التي اتسمت بانعدام الثقة والحذر [٢] .

أما الموالي فقد تميزوا بمكانة جيدة في المجتمع ، وكان لهم نفوذ وهيبة بين بقية السكان سواء للعرب أو أهل البلاد . وقد تمتعوا بمنزلة اجتماعية كبيرة ، فخالطوا كبار القادة من الشاميين والبلديين ، فضلا عن السكان المحليين ، وأفراد الأسرة القوطية ، التي كانت تحكم الأندلس سابقا .

وقد تميز موالي بني أمية بشكل خاص عن بقية الموالي ، وأصبحوا يشكلون كتلة متماسكة في الأندلس ، وكانوا على الرغم من أنهم يضمون

(١) انظر اخبار مجموعة ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٨٨ ، ابن عذارى ، ٢/٥٥ ، فتح الأندلس ، ٦٦

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠ ، فتح الأندلس ، ص ٣١ ــ ٣٢ ، ابن عذارى ، ٢/٣١ .

قبائل كاملة من البربر ، مثل بني الخليع وبني وانسوس ، يعتبرون في مركز اجتماعي ومعنوي لا يقل عن مركز العرب ، وكان أهل البلاد يعاملونهم على هذا الأساس . فعلى سبيل المثال نجد أن ارطباس بن غيطشة ملك القوط السابق يهدي الزعيم العربي الصميل بن حاتم الكلبي ، وبعض سادة الموالي الشاميين عشر ضياع لكل منهم، ويصفهم بالملوك ويعاملهم كأنداد للصميل ابن حاتم وبقية القادة العرب ، ومن هؤلاء أبو عثمان عبيد الله بن عثمان ، وعبد الله بن خالد ، ويوسف بن بخت [1] .

وكان بعض ولاة الأندلس ، لا سيما يوسف بن عبد الرحمن الفهري ، يعد هؤلاء الموالي من أتباعه ويسميهم بـ (موالينا) ويتودد إليهم [2] . وكان بقية الزعماء الآخرين من العرب على اتصال وثيق بهم أيضا ويحاولون كسبهم إلى جانبهم ، وأبرز مثال على هؤلاء الصميل بن حاتم الكلابي ، الذي كان موضع ثقة الموالي حيث يستشيرونه في قضاياهم المهمة [3] . من هذا نلاحظ أن الفترة الأخيرة من عصر الولاة كانت فترة حاسمة في تاريخ هؤلاء الموالي وعلاقاتهم مع العرب ، حيث بلغوا أرفع المنازل ، كما كانوا في الوقت نفسه كتلة كبيرة متماسكة يحسب حسابها في تطورات الأحداث في شبه الجزيرة الأيبيرية . وقد أدرك عبدالرحمن بن معاوية هذا الأمر فراسل من ملجئه في شمال إفريقيا هؤلاء الموالي ، فأيدوا قضيته ونصروه لما توقعوه من مكاسب ، وزيادة في رفع الشأن بانتصار النظام الجديد [4] .

وبالنسبة للعلاقات التي سادت بين المسلمين وأهل البلاد يمكن القول بأنها كانت علاقات جيدة جدا ، لأن العرب والبربر حينما نزلوا إلى البلاد لم يقصدوا أن يعيشوا سادة مترفعين ، بل استقروا مع أهل البلاد وعاشوا في سلام ، دون أن يتدخلوا في حياتهم وطريقة معيشتهم ، أو أن يغيروا في دينهم ، ونلاحظ أن المسلمين اختلطوا مع أهل البلاد اختلاطا كبيرا ، لاسيما

---

(١) ابن القوطية ، ص ٣٨ — ٤٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(٣) أخبار مجموعة ، ص ٦٧ ، ابن عذارى ، ٤٢/٢ — ٤٣ ، نفح الطيب (برواية ابن عبدالحكم) ٣٠/٣ .
(٤) المصدرنفسه ، ٣٠/٣ .

وأنهم جاؤوا إلى الأندلس دون نساء ، فاضطروا إلى الزواج من أهل البلاد ، وهكذا امتزجت دماء الفاتحين بدماء أهل البلاد ، ونتج عن هذا جيل جديد هجين عرف كما أسلفنا بالمولدين .

وكان أول من اتبع هذا الطريق ، أي مصاهرة أهل البلاد ، هو والي الأندلس الأول عبد العزيز بن موسى بن نصير ، حيث تزوج من أرملة لذريق ملك القوط التي كانت تدعى ايخلونا Egilona وأعقبه القادة العرب ، ومنهم زياد بن النابغة التميمي ، الذي تزوج هو الآخر من أميرة أسبانية [١] ، وعيسى بن مزاحم الذي تزوج من سارة القوطية بنت المند بن غيطشة الذي ينتسب اليها المؤرخ المسلم المعروف بابن القوطية [٢] .

ومن القادة البربر الذين تزوجوا من نساء أهل البلاد منوسة Munuza حاكم منطقة شرطانية ، حيث تزوج من ابنة الدوق اودو Eudes دوق اكيتانيا Acquitatine جنوب فرنسا ، حيث كان على علاقات طيبة مع هذا الدوق في ولاية عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي [٣] .

هذه أمثلة لبعض القادة البارزين من العرب والبربر ، ولا شك في أن غالبية المسلمين في الأندلس قد حذوا حذوهم ، وارتبطوا بعلاقات مصاهرة مع أهل البلاد . وقد أدى هذا بالتأكيد إلى زيادة انتشار الإسلام في الأندلس . فلم يكد عصر الولاة يأتي على نهايته حتى كانت الأندلس بلدا إسلاميا استبحر فيه الدين ، واستقرت قواعده ، وتلك ظاهرة فريدة في بابها كما يشير إلى ذلك الدكتور حسين مؤنس ، لأن الفتح الإسلامي للأندلس لم يكن قد مر عليه نصف قرن [٤] .

---

(١) أخبار مجموعة ، ص ٢٠ ، فتح الأندلس ، ص ٢١ .

(٢) أبو بكر محمد بن عمر بن عبدالعزيز ، المعروف بابن القوطية ، ص ٦ .

(٣) Isidoro Pacense, or The Chronicle of 754, pp.155 - 156 (No.581) ملحق رقم ٢ لكتاب أخبار مجموعة ، ص ١٤٦ — ١٦٢ . فجر الأندلس ، ص ٢٥١ ، محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٧ .

(٤) قارن ، فجر الأندلس ، ص ٤٢٤ .

وقد احترم المسلمون عهودهم مع أهل البلاد ، لاسيما معاهدات الصلح التي عقدت مع بعض مناطق شبه الجزيرة الايبيرية مثل منطقة مرسية في جنوب شرق اسبانيا ، وماردة Merida في الغرب . وكانت معاهدة الصلح التي عقدها عبد العزيز بن موسى بن نصير مع تدمير Theodemir من المعاهدات المتساهلة جدا التي تضمنت شروطا مناسبة للصلح ، وكانت تهدف منذ البداية إلى خلق نوع من التعاون مع أهل البلاد في إدارتها بعد الفتح ، فقد اعترف العرب بالدوق تدمير حاكما على سبع مدن تقع ضمن منطقته ، كما احتفظ بإدارته الداخلية لهذه المدن ، مقابل دفع جزية سنوية قدرها دينار واحد مع كميات معلومة من المحاصيل العينية لكل فرد حر من رعيته . وتعهد المسلمون بألا يقتلوا أو يسبوا أو يجردوا أحدا من أهل البلاد من ممتلكاتهم ، أو أن يفرقوا بين أولادهم ونسائهم ، وأن يسمحوا لهم بممارسة شعائر دينهم ، كما تعهدوا أيضا باحترام كنائسهم وعدم حرقها [1] .

إن بنود هذه المعاهدة التي احترمها المسلمون تحدد بشكل واضح طبيعة العلاقات التي سادت بين الفريقين ، وعلى الرغم من أننا لا نملك نصوصا أخرى مشابهة لمثل هذه المعاهدة ، إلا أنه من المرجح أن المسلمين قد ساروا على نفس السياسة في مناطق أسبانيا الأخرى . فحينما أراد المسلمون أن يتخذوا مسجدا في أشبيلية ، لم يحولوا إحدى كنائسها الكثيرة إلى مسجد ، بل اختار الوالي عبد العزيز بن موسى جزءا قريبا من باب كنيسة ربينة أو رفينة Santa Ruffina وابتنى عليه مسجدا ، وذلك لقربه من القصر الذي يسكن فيه وظلت كنائس المدينة الأخرى دون أن يتعرض لها المسلمون [2] .

ولنا في معاملة المسلمين لأهل وشقة Huesca خير دليل على نيتهم الطيبة إزاء أهل البلاد ، فقد حاصروا المدينة ، ولكنها أبت الاستسلام ، فترك المسلمون المدينة وشأنها ، ونزلوا بموضع منها يعرف بالعسكر ، وبنوا فيه المساكن ، وغرسوا الكروم ، ومارسوا الزراعة لمعيشتهم لمدة سبعة أعوام .

---

(١) العذري ، ص ٥٤ ، الحميري ، ص ٦٢ — ٦٣ ، ١٥١ — ١٥٢ .

(٢) ابن القوطية ، ص ١١ ، ابن عذارى ، ٢٤/٢ (برواية احمد الرازي) .

فلما رأى أهل المدينة فعل المسلمين نزلوا إليهم مستأمنين لأنفسهم وأولادهم وأموالهم ، فمنهم من دخل الإسلام فملك ماله ونفسه وحرمته ، ومنهم من ظل على دينه فأدى الجزية [١] .

وقد احترم المسلمون أيضا الممتلكات الخاصة لأهل البلاد فلم يعتدوا عليها ، وكان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك ، لاسيما المتنفذين منهم ، كالصميل بن حاتم أو الموالي الشاميين . ولكننا نجد أن بعضا من هؤلاء ، كما يروي ابن القوطية [٢] يذهبون إلى أرطباس ، ويطلبون منه أن يمنحهم جزءا من ضياعه الكثيرة التي لم يمسها المسلمون ، فيمنحهم عشرة ضياع لكل منهم . وفي الوقت نفسه يطلب إليه ميمون العابد أحد الموالي الشاميين أن يعطيه إحدى ضياعه ليعتمرها بيده ، ويؤدي إليه الحق منها مناصفة ، فلم يرض أرطباس بذلك ، بل وهب له ضيعة وقلعة ، أصبحتا له ولأعقابه . وهذا بطبيعة الحال يدل على المكانة التي كان يتمتع بها سادة البلاد السابقين ، وتواضع المسلمين ، وتعاملهم الشريف مع أهل البلاد .

ثالثاً : التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام في الأندلس :

قبل الكلام عن التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام ، لابد لنا من الإشارة ولو بشكل موجز إلى الأحوال الاجتماعية للسكان المحليين قبل الفتح ، لقد كان القوط الغربيون الذين غزوا شبه الجزيرة الأيبيرية واستوطنوا فيها في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي يمثلون أقلية صغيرة فقط ضمن السكان ، الذين كان معظمهم ينتمون إلى أصل أسباني روماني Hispano - Romans . وقد كون القوط أرستقراطية حاكمة تتمثل في رجالهم البارزين وقادتهم الذين تحولوا إلى ملاك للاراضي [٣] . وهكذا تركزت الثروة بيد القلة من الناس ، وكان هناك عدم مساواة كبيرة في البنية

---

(١) العذري ، ٥٦ — ٥٧ ، الحميري ، ص ١٩٥ .

(٢) تاريخ افتتاح الأندلس ، ص ٣٨ — ٤٠ .

(3) Thompson, The Goths in Spain, Oxford, 1969, p.133, King, law and Society in the Visigothic kingdom, Cambridge, 1972, p.206.

الطبقية [١] فالمجتمع القوطي كان يتألف من ثلاث طبقات : وهم كبار ملاك الأراضي والنبلاء ، والعبيد ، ثم الأغلبية الساحقة من السكان الذين يكونون الطبقة العامة [٢] . وكان هؤلاء بصورة عامة من الأحرار البسطاء الذين ينتمون إلى أصول قوطية ورومانية ، عاشوا في المناطق المدنية والأرياف ، ونظراً للظروف الاقتصادية الصعبة ، فقد اضطر الكثير من سكان الأرياف إلى تسليم ممتلكاتهم إلى النبلاء ورضوا بالعمل كمستأجرين لأراضيهم لقاء حماية النبلاء لهم . وقد أصبح هؤلاء بالتدريج مشدودين بالأرض حتى تحولوا أخيرا إلى ما يشبه الأقنان ، وكان عليهم أن يدفعوا جزءا من إنتاجهم إلى النبلاء إضافة إلى تأدية خدمات شخصية أخرى ، ودفع ضريبة الرؤوس أو الجزية [٣] .

وكانت أحوال العبيد سيئة جدا ، لاسيما أولئك الذين يستخدمون للأغراض الزراعية وعبيد الكنيسة ، وكان عدد كبير من هؤلاء العبيد يجندون بالإكراه في الجيش ، ولهذا كانوا يهربون للتخلص من عبوديتهم ، وقد انتشرت في أواخر العهد القوطي ظاهرة العبيد الآبقين الذين يغادرون أماكنهم ويختبئون في القرى والأرياف ، مما أدى بالدولة إلى وضع قوانين مشددة لمن يفشل في مطاردة هؤلاء أو يتستر عليهم [٤] .

وكانت المسيحية هي ديانة الغالبية العظمى من السكان ، ولكن الأسبان الرومان كانوا يعتنقون المذهب الكاثوليكي ، بينما كان القوط الغربيون يدينون بالمذهب الأريوسى Arienism . ثم تحول هؤلاء إلى مذهب غالبية سكان البلاد في عهد الملك ريكاريد Reccared [٥] . وبالإضافة إلى المسيحيين كان

---

(1) Dozy, op.cit., p.226.

(٢) فتح الأندلس ، ص ٧ ، ابن الشباط ، (صلة السمط وسمة المرط) تحقيق أحمد مختار العباري ، مجلة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد ، العدد ١٤ ، ١٩٦٧ ، ١٩٦٨، ص ١٠٧ ، الحميري ، ص١٦٩ — ١٧٠ ، Thompson, p.267, Dozy, op. cit., p.22Z6

(3) Ibid., p.226

(٤) قارن Thompson, op.cit., pp. 265 - 267 وانظر ، طه ، الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال افريقيا والأندلس ، ص ٨١ — ٨٢ .

(5) S.Isidore, History of the Goths, vandals, and Suevi, translated from the Latin by : G.Donini and G.B.ford, Leiden, 1970, p.25

الحميري ، ص ٥٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٥٦٠ .

هناك عدد لابأس به من اليهود في شبه الجزيرة ، وقد ألمحنا سابقا إلى حالتهم الاجتماعية السيئة ، واضطهادهم من قبل القوط الغربيين .

هذه لمحة موجزة فقط لحالة البلاد الاجتماعية قبل الإسلام ، أما بعد الفتح ، فقد تغيرت الصورة بشكل سريع جدا ، فقضى الإسلام على الظلم ، والاستغلال ، وحمل الحرية والمساواة لجميع عناصر السكان الذين تخلصوا من قيود الطبقة النبيلة وتحكمها في مصائرهم . وترك المسلمون لأهل البلاد حق اتباع قوانينهم والخضوع لقضائهم ، والاستمرار في ممارسة شعائر دينهم وكان أداء الجزية هو كل ما يفرض على النصارى واليهود ، لقاء حمايتهم أما من دخل منهم الإسلام ، فقد أصبح واحدا من المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم ، وسقطت عنه الجزية . لهذا سارع العبيد ، وبقية السكان الذين ينتمون إلى أصول اجتماعية مختلفة إلى اعتناق الإسلام .

أما الذين ظلوا على ديانتهم ، فقد تركوا أحرارا ينظمون أمورهم على النحو الذين يرغبون فيه . وكان لهم نظامهم المدني الخاص المستند إلى القانون القوطي القديم ، وقد استمر القائمون بأمر هذا القانون بالإشراف على كل ما يتصل بأمور الرعايا من أهل الذمة ، فكانوا يعينون لهم القضاة الذين يفصلون في مشاكلهم حسب النظام القوطي ويشرفون على كنائسهم ويتولون أمورها . بينما كان للمسلمين نظامهم الخاص المستند إلى تعاليم الشريعة الإسلامية ، وهكذا وجد في الأندلس نظامان إداريان في آن واحد ، الأول للمسلمين والثاني للنصارى[1] .

وقد سمح المسلمون للنصارى في كل ناحية من الأندلس باختيار رئيس منهم يدعى بالقومس ، أو زعيم نصارى الذمة ، وهو مسؤول عن كل ما يتصل بشؤون رعاياه . وكان أول قومس هو أرطباس ، كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، وقد احتفظ المسلمون بحق تعيين القومس الأعلى أي قومس الأندلس . ولكنهم

---

(١) انظر ، حسين مؤنس ، فجر الأندلس ، ص ٤٤٧ .

اشترطوا أن ينتخب النصارى في كل ناحية قومسهم الخاص بهم ، وكان يعاون القمامسة موظفون آخرون أصغر منهم ينوبون عنهم في القرى الداخلة ضمن حدود ناحيتهم (١) .

والى جانب القومس ، كانت هناك مناصب أخرى تولاها رجال من أهل الذمة لخدمة بني جنسهم ، بموافقة وإقرار المسلمين ، مثل قاضي العجم ، وصاحب المدينة ، أو حارسها ، ومستخرج خراج أهل الذمة الذي كان يعمل إلى جانب عامل الخراج المسلم ، والأمين الذي كان على رأس كل نقابة من نقابات العمال المختلفة ، والعريف الذي تميز بمهارته في حقل من حقول الصناعة ، وما يزال هذا المصطلح الاخير El Alarife يطلق على رؤساء البنائين في أسبانيا إلى اليوم (٢) .

وبالنسبة للزراع من أهل الذمة ، فقد تحسنت أحوالهم كثيرا وذلك بإلغاء المسلمين النظام القوطي الذي يجعل الزراع أشبه ما يكونون بالرقيق ، فكان ذلك عاملا في ازدهار الزراعة ، وفي تحسين أحوال الزراع الذين تمتعوا بالحرية والاستقلال (٣) .

واستمر النصارى من أهل الذمة في العمل بقوانين الكنيسة الأسبانية القديمة ولم يتدخل المسلمون في تنظيماتهم ، بل إنهم لم ينقلوا كرسي المطرانية الكبرى من طليطلة إلى العاصمة قرطبة ، فتركوه في طليطلة حرصا على مشاعر النصارى ، ولكن مجامع كنيسة طليطلة عقدت في قرطبة ، لتكون على مقربة من العاصمة (٤) . وقد كانت مطرانية طليطلة تابعة لكنيسة روما ، فقطع العرب هذه العلاقة ، وجعلوا للنصرانية في الأندلس كيانا مستقلا ، وقد أبقى المسلمون على كل المؤسسات المسيحية دون أن يمسوها بأذى ، كالأديرة والبيع الصغيرة والمصليات العامة والخاصة ، كما احتفظ رجال الدين

---

(١) انظر ، المرجع السابق ، ص ٤٦١ ، نقلا عن F.j.Simonet, Historia de los Mozarabes de Espana Madrid, 1903,p.108

(٢) انظر ، مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٤٦٢ — ٤٦٤ .

(٣) قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٦٥ ، عنان ، المرجع السابق ، ١/٦٣ — ٦٤ .

(٤) انظر ، مؤنس ، ص ٤٩٥ ، نقلا عن Simonet, op.cit,pp.123 - 124

بملابسهم وأزيائهم [١] وظلت الكنائس تؤدي وظائفها الاجتماعية إلى جانب وظائفها الدينية ، فتعقد فيها مراسيم الزواج ، ويعمد فيها المواليد ، وتسجل فيها المبايعات والعقود .

أما اليهود ، فقد كانت لهم قوانينهم الخاصة بهم ، وقضاتهم الذين يفصلون في مشاكلهم ، شأنها في ذلك شأن النصارى ، ولم يتدخل المسلمون في شؤونهم ، ولا في بيعهم التي يقيمون فيها صلواتهم . ويبدو أنهم عاشوا ضمن قصبات المدن ، أي الاماكن المحصنة منها ، بعد الفتح الإسلامي حينما ساعدوا الحاميات الإسلامية في حراسة المدن التي افتتحت ، فكان من الطبيعي أن يتجمعوا في جزء معين من قصبة كل مدينة ، حيث أصبح هذا الجزء يعرف بحارة اليهود ، وهو ما عرف فيما بعد في أسبانيا النصرانية باسم اليودرية أو الخودرية Juderia [٢] . والواقع أن معلوماتنا قليلة عن أحوال الجماعات اليهودية في العصور الإسلامية الأولى في الأندلس ، لاسيما عصر الولاة ، ولكن من الطبيعي أن تكون أحوالهم أفضل بكثير مما كانت عليه أيام القهر والاضطهاد على يد القوط الغربيين .

ومما لاشك فيه أنه كانت لهم حياة اجتماعية منظمة تضاهي تلك التي تمتع بها النصارى لتسامح المسلمين وعدم تمييزهم بين أهل الذمة من مختلف عناصر السكان . فعاش الجميع عيشة حرة محتفظين باستقلالهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وقوانينهم في ظل الحكم العربي الإسلامي الذي جاء ليقضي على كثير من الشرور الاجتماعية التي سادت في هذا البلد منذ قرون عديدة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٠ ، نقلا عن Simonet, op.cit, p.127

(٢) مؤنس ، ص ٥٢٥ .

مصادر ومراجع البحث

ــ ابن الابار ، محمد بن عبد الله :

١ ــ الحلة السيراء ، تحقيق ، حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ــ ابن الأثير ، كمال الدين :

٢ ــ الكامل في التاريخ ، بيروت ، ١٩٧٩ .

ــ ابن حزم ، علي بن أحمد :

٣ ــ جمهرة انساب العرب ، تحقيق ، عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢ .

ــ الحميري ، محمد بن عبد الله

٤ ــ صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار ، نشره وترجمه إلى الفرنسية ، ليفي بروفنسال ، القاهرة ليدن ، ١٩٣٨ .

ــ ابن حيان ، حيان بن خلف :

٥ ــ المقتبس ، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي ، بيروت ١٩٦٥ .

٦ ــ المقتبس ، تحقيق محمود علي مكي ، بيروت ١٩٧٣ .

٧ ــ المقتبس ، نشر ملشور انطونيا ، باريس ١٩٣٧ .

ــ ابن الخطيب ، لسان الدين محمد :

٨ ــ الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، ج ١ ، القاهرة ١٩٧٣ .

ــ ابن خلدون ، عبد الرحمن :

٩ ــ كتاب العبر ، بيروت ١٩٥٦ ــ ١٩٦١ .

ــ الرقيق القيرواني ، أبو إسحق إبراهيم :

١٠ ــ تاريخ إفريقيا والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، تونس ١٩٦٨ .

ــ ابن الشباط ، محمد بن علي :

١١ ــ صلة السمط وسمة المرط ، تحقيق أحمد مختار العبادي ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ١٤ ، ١٩٦٧ ــ ١٩٦٨ .

ــ عبيد الله بن صالح ، عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم

١٢ ــ نص جديد عن فتح العرب للمغرب ، تحقيق إيفي بروفنسال ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ٢ ، ١٩٥٤ .

ــ ابن عذاري ، أبو العباس أحمد بن محمد :

١٣ ــ البيان المغرب ، ج١ ، ٢ ، نشر كوان وليفي بروفنسال ، ليدن ١٩٤٨ .

ــ العذري ، أحمد بن عمر :

١٤ ــ نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الاثار ، تحقيق عبدالعزيز الاهواني ، مدريد ، ١٩٦٥ .

ــ ابن القوطية ، أبو بكر محمد بن عمر :

١٥ ــ تاريخ افتتاح الأندلس ، نشره وترجمه إلى الأسبانية خوايان رايبيرا ، مدريد ١٩٢٦

ــ مجهول المؤلف :

١٦ ــ

ــ مجهول المؤلف :

١٧ ــ فتح الأندلس ، نشر دون خواكين دي كونثاليث ، الجزائر ١٨٨٩ .

ــ المقري ، أحمد بن محمد :

١٨ ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ١٩٦٨ .

ــ **سالم ، السيد عبدالعزيز :**

١٩ ــ تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، بيروت ١٩٦٢ .

ــ **عنان ، محمد عبد الله :**

٢٠ ــ دولة الإسلام في الأندلس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٦٩ .

ــ **طه ، عبد الواحد ذنون :**

٢١ ــ الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس ، ميلانو ، بغداد ، ١٩٨٢ .

٢٢ ــ استقرار القبائل البربرية في الأندلس ، مجلة أوراق ، العدد ٤ ، مدريد ١٩٨١ .

ــ **مؤنس ، حسين :**

٢٣ ــ فجر الأندلس ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

24 - **Ashtor, Eliyah,**
The jews of Moslem Spain, Vol.I, Translated form the Hebrew by jenny Machlowitz klein and Aaron klein, Philadelphia, 1973.

25 - **The Chronicle of 754 or Isidoro Pacense,**
(ملحق رقم ٢ لكتاب أخبار مجموعة ، ص ١٤٦ ــ ١٦٢)

26 - **Dozy, Reinhart,**
Spanish Islam, Translated form the French by : F.G.Stokes, London, 1913

27 - **Isidore, St.Isidore of Seville,**
History of the goths, Vandals, and Suevi, translated form the Latin by : G.Donin, and G.B.Ford, Leiden, 1970 .

28 - King.P.D, Law and Society in the Visigothic, Kingdom, Cambridge, 1972.

29 - **Thompson, E.A.**

التنظيم الاجتماعي في الأندلس
في عصر الولاة

التعليقات على البحث :

الدكتور الفاسي : السلام عليكم ، سيدي الرئيس أريد أن أشكر الدكتور عبد الواحد على هذا البحث القيم ، ظهرت الآن دراسة في المشرق تسمى بالتاريخ الأندلسي في المغرب ، وتأتي بأشياء خلاف ما كانت عليه لأنه في الماضي كانوا يقلدون مارسيه دوزي وغيرهما من المستشرقين الفرنسيين ومن اتبع نهجهم أما الآن فعدنا نرى دراسة معمقة . وما ذكره الدكتور الآن عن البرابرة : أولا إننا نفضل أن نقول ايمازون لا بربري ، لماذا ؟ لأنهم في المشرق أصبحوا يستخدمون اللفظة الفرنسية بربري بمعنى وحشي ، ولا علاقة للبربر بالوحشية أبداً ، بل إن المسئولين في المشرق يقولون ما هذه البربرية التي يستعملها الصهيونيون ؟ أي بالمعنى الفرنسي لكلمة بربري وبربري لفظة فرنسية ، وبربر بالعربية لا علاقة لها بالتوحش فإنه عندما وصل إلى المغرب عرب ، وجدوهم يتكلمون لغة لا يفهمونها ، فقالوا : ما هذه البربرة التي يبربرون بها ؟ لأن هذه الحروف في كل لغات الدنيا ، تقال عن كل قوم لا يفهمون لغتهم ، يقال بالفرنسية لاب لا بلا ، أي كلام لا معنى له ، ونحن نقول لمن يتكلم لغة أخرى لا نفهمها إنه يبلبل أو أنت بلبل وبربر فهم لم يفهموا لغة البرابر فقالوا إنهم يبربرون .

اليونانيون ــ لا الرومان كما ذكرتم ــ هم الذين كان عندهم كل من لم يتكلم لغتهم يقال له (بربر) ولكن تصادف أن هؤلاء الذين لا يتكلمون اليونانية هم بربر بالمعنى الفرنسي . أي متوحشون ، كالجرمان والسكسون وغيرهما من القبائل ، فصار في أوروبا ، معنى غير يوناني ومتوحش متلازمين؟؟ فطبقها العرب في الشرق على البربر وأما مقامهم كما قلتم فهذا تحقيق صحيح ويكفي أن عاصمة أسبانيا اليوم مدريد وهي اسم قبيلة بربرية ، مجريط بنو مجريط هم الذين نزلوا في هذه الناحية التي صارت بعد ذلك مدريد . وفاتني أن أقول أيضاً أن (إمازيرين) جمع أمازير ، وأمازير معناها الرجل الأبيض الحر ، وكثير من الشعوب تسمي نفسها هكذا ، إما أن تكون هي حرة مثل الافرنج بالنسبة لأنفسهم أما بالنسبة لغيرهم فهم عبيد ، اسكلاف . وكذلك الشعوب تسمى نفسها فصيحة والآخرين بكما . البرابرة أنفسهم يقولون للسود (إقنارون) ، إطلاق لفظ بربري معناه ، أقنون جمع إقنا ، هي بلاد البكم الذين لا يتكلمون ، وكذلك مثلا في أوروبا تسمى النمسا آستريا وقلنا نحن النمسا وهي أصلها نيمس بالروسية ومعناها أيضاً أبكم ، وسمعهم الأتراك وسموهم نمسا ونحن أخذناها عن الأتراك وقلنا النمساويين . على كل حال إمازيران هو الشعب الحر الأبيض فيما ذكرتم أنه لا يعرف أصل البربر ، والواقع أنه تم حصرها .

وقد ذكرت في كتيب ألفته حديثا ، سميته (البربرية شقيقة العربية) أن الأصول البربرية كلها أصول سامية ، مثل العربية وأنا لم أكتف بالكلمات الدخيلة لأن كل اللغات الإسلامية فيها نحو خمسين في المائة من الكلمات العربية ودرست الفارسية والتركية والأوردو والسواحلية ونشرت عن كل هذا ، الكلمات العربية الموجودة ، في الفارسية سبعة وستين في المائة فهؤلاء البرابرة أصلهم من اليمن ، المحققون من السادة العرب والبربر ذكروا أن أصلهم من اليمن ونجد هذا في ألفاظهم وفي كلماتهم التي لا نعرفها نحن في المغرب ، مثلا (بهرا) هذه كلمة عربية لا يعرفها الكثير ، بهرا أي كثيراً ، وهذه موجودة في الشعر العربي ، (ألا تحبها) قلت بهرا عدد الرمل والحصى والتراب هنالك أشياء كثيرة وصلت إليها في تحقيقي أن اللغة البربرية هي لغة سامية محضة .

كتبت كتابا سميته (تصحيح الأوضاع اللغوية) نحن أخذنا من اللغات الأوروبية (بنفسيل) شبه الجزيرة العربية ، لم يقل العرب إلا جزيرة العرب وجزيرة الأندلس ، بل قالوا للمغرب ، جزيرة المغرب ، لماذا ؟ لأن في العربية (الجزيرة) هي ما أحاط به الماء من كل جهة أو من أكثرها . فمدينة الجزائر فيها جزر رؤوس الماء يحيط بأكثرها . فالأوروبيون ليس لديهم هذا وإنما عندهم شبه جزيرة ونحن نقلدهم في كل شيء . شكراً سيدي الرئيس .

دكتور الجنحاني : بسم الله الرحمن الرحيم . في الحقيقة الحديث عن التنظيمات الاجتماعية في هذه المرحلة المبكرة من مراحل التاريخ الإسلامي في الأندلس طريف ، الباحث يعرف أن النصوص هنا عن هذه الفترة بالذات شحيحة وقليلة ونادرة ، ولذا ــ مع الأسف ــ لا تسمح لنا في كثير من الأوقات بأن نبدي رأياً نهائياً حول كثير من القضايا ، وإنما هي إشارات ، وحتى النصوص الأندلسية المتوفرة لدينا قد كتبت بعد هذه الفترة بمدة طويلة . لكن رغم ذلك ، فالمحاولات ضرورية ومهمة وخاصة إذا استعنا بمعرفة الوضع الذي كان في الأندلس قبيل الفتح الإسلامي أولا ، واستعنا أيضاً بالمعطيات الحديثة من جغرافية وديموغرافية ، إلخ .. التي تسهل أن تكون الصورة واضحة عندما جاء الفاتحون المسلمون ثم كيف تحور الوضع . المهمة صعبة خاصة حول هذه الفترة بالذات . من حسن الحظ أنه عثر أيضاً في الفترة الأخيرة على بعض النقود التي تعود إلى هذه الفترة ، والنقود أيضاً وثيقة دقيقة ونطمئن إليها في معرفة كثير من الأشياء .

ركز الزميل الباحث في القسم الأول على موضوع مهم في الأندلس في هذه الفترة وهو ما يمكن أن نسميه بالتركيب السكاني للأندلس في هذه الفترة ، من باب الإضافة ، فقط لما قاله الزميل الباحث ، أقول إنه اشار إلى التركيبة القبلية وأن القبائل العربية النازحة إلى الأندلس ، حافظت على هذه التركيبة القبلية ، ولكنها حافظت في نفس الوقت على الخلافات القبلية والصراع القبلي المعروف بينهم ، وسأقول لِمَ كان هذا ؟ نفس القضية بالنسبة للبربر . تصادف أن الفئتين الكبيرتين من المسلمين الفاتحين تنتسبان إلى مجتمع قبلي ما زال محافظاً

على السمات القبلية ، فالعرب في تنظيمهم وفي أسمائهم وتنظيم الأجناد ، والبربر ــ وكانوا متجولين ــ حافظوا على هذه الهيكلية القبلية . وما تدل عليه من أشياء معروفة ولا داعي إلى ذكرها هنا ، أحيانا نجد صراعاً ضمن التكتل القبلي العربي وضمن التكتل البربري ، وأحياناً هذا الصراع يخلق تحالفات بينهما .

وأقول التركيبة القبلية كان لها شأن كبير وقضية العصبية إلخ .. ولكن هذا بدأ يضعف في فترة لاحقة مع الأجيال الجديدة ، لكن في الفترة الأولى كان واضحاً ودقيقاً . مثلاً بالنسبة للتركيبة القبلية البربرية ، لما ظهرت انتفاضات الخوارج ضد الدولة الأموية ، فيما التفت قبيلة مدغر بالذات بقيادة مسيرة السقاء إلخ .. وحاولوا أن يؤسسوا إمارات أيضاً ، كان له تأثير عن طريق محاولة ربط الدعوة الدينية بالعصبية القبلية ، وله تأثير حتى في الأندلس حيث دخلت كثير من هذه الآراء عن طريق التركيبة القبلية . أشرت إلى هذا لأني في الحقيقة أردت أن أنتهى إلى الفكرة التالية وهي ما يمكن أن نطلق عليه (بالتركيب السكاني الأندلسي ومصير الدولة الإسلامية) . في الحقيقة كانت هذه نقطة ضعف كبيرة ، فلما كانت الدولة الإسلامية في حالة جهاد وحالة قوة ، استطاعت أن تظهر أو على الأقل أن تتغلب على هذه المشاكل . وعندما يضعف الحكم المركزي ويتنمر أعداء الإسلام ــ يعنى المسيحيين في الفترات المتأخرة ــ يكون لهذه التركيبة تأثيرها وخاصة مع الأجيال الجديدة ومع المولدين وفئات أخرى ، لكن كان هنالك وضع خاص في الأندلس ، أردت الإشارة إليه .

النقطة الثانية والأخيرة ، أن الباحث أشار إلى قضية إستقرار القبائل في الأرض ، وهنا فعلا مشكلة فيها صعوبة في دراسة الأندلس وهي مشكلة الأرض ، فهنالك طبقة النبلاء الذين نزحوا إلى الشمال وكونوا الممالك المسيحية التي بقيت تقاوم الدولة الإسلامية فترة طويلة . هذه بلا شك يمكن أن نقيسها على المشرق . إن هذه الأرض أصبحت صوافي وأصبحت أراضي الدولة . لكن بالضبط كيف كانت وضعية الأرض ، وما هو الوضع الذي طبق ؟ مع الأسف ، النصوص هنا شحيحة جدا علينا في هذه النقطة وشكراً .

دكتور معبد الجارحي : بسم الله ارحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله .

لا شك في أن التنظيم الاجتماعي عنصر من عناصر قوة الأمة وضعفها ، وقد يكون سببا من أسباب تفوقها أو تدهورها . ولا شك في أن الوضع في الأندلس يمكن أن يعطينا كثيرا من الدروس في هذه السبيل . وكذلك الأوضاع الأخرى التي ظهرت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي ، ولهذا أدعو المفكرين المسلمين وخصوصا المتخصصين في هذا الحقل إلى دراسة هذه التنظيمات من وجهة نظر عناصر القوة والضعف ، وكيفية تحويل التنظيمات الاجتماعية ، إلى تنظيمات أقرب إلى عناصر القوة التي يضعها الإسلام كعقيدة في المجتمع ، حتى نستطيع أن نستفيد ، لأننا نحن نواجه شيئين ، العدو الصهيوني وهو تنظيم اجتماعي خاص ، ويواجهنا ويدرس تنظيماتنا الاجتماعية ، من هذا المنطلق ليكتشف نقاط الضعف حتى ينفذ من خلالها ، كما حدث في لبنان وكما حدث في غيرها من البلدان ، والمستعمرين ، وهم كذلك يفعلون نفس الشيء . وقد حان الوقت لأن ندرس تنظيماتنا الاجتماعية وما تؤدى إليه من ضعف ومن قوة ومحاولة تقويتها وتدعيمها ، لأن القضية تحتاج إلى وقت طويل . التنظيمات الاجتماعية لا تتغير بسهولة ويسر وفي وقت قصير ، وإنما تأخذ وقتاً طويلاً ولهذا فإن الأمر عاجل وأدعو المفكرين المسلمين إلى مزيد من البحث داخل هذا الإطار والحمد لله رب العالمين .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر الأستاذ الباحث على عنايته بفترة معينة من تاريخ الأمة الإسلامية في رقعة من رقاع امتدت إليها ويستوقفني تعبير تسامح فيه الباحث ، حيث قال عن اليهود ، إنهم وقفوا موقفاً إيجابياً . كلمة إيجابي ، هذه ليست صحيحة يمكن أن نقول موقفاً مسالماً ، الله سبحانه وتعالى ـــ وهو أصدق قائل ـــ يقول فيهم : (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا ، اليهود) إن استعراض مواقفهم منذ بدء الإسلام مع الرسول ﷺ ومعاداتهم ونقضهم العهد ، ـــ وهم مشكلتنا إلى هذا الوقت ـــ يجعلنا نقول : إن موقفهم ليس إيجابيا . يمكن أن يكون هذا مسالمة مؤقتة ،

أو شيئا من هذا القبيل . والسلام عليكم .

دكتور بدري محمد فهد : بسم الله الرحمن الرحيم . هذا تعقيب على كلمة الأستاذ الفاسي . أنه حول استعمال لفظ بربر في المشرق نقول — من قبيل الأخبار — وفي العراق — لأن الاتجاه قومي معلوم للجميع — يمنع استعمال كلمة بربر ، باعتبار أنها كانت مقصودة من المستشرقين ومن ورائهم المستعمرون للتمييز ولهذا فإن صف أهل المغرب ، ولشق رسائل الدكتوراه والماجستير لا تمنح إذا كان بها استعمال كلمة (بربر) أو بربرية ، حتى إذا كانت عن الأندلس . شكراً .

الأستاذ يوسف العظم : أريد أن أضيف كلمة إلى كلمة الأخ الشيخ عبد العزيز . أن موقف اليهود كان مسالماً مصلحياً ، كان قائماً على مصلحتهم الخاصة ، إذ وجدوا في سماحة الإسلام ورفق المسلمين ما يجعلهم يفضلون حكم الإسلام على الحكم الذي كان يأخذ الضرائب منهم ويؤذيهم ويعاملهم معاملة بشعة . وشكراً .

تعقيب دكتور عبد الواحد : بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر جميع الأساتذة الأفاضل على الملاحظات القيمة وأبدأ بأستاذنا الكريم الدكتور محمد الفاسي . ما قاله هو الواقع وأشكره على تصحيح كلمة (شبه الجزيرة) إلى جزيرة . أود أن أشير إلى نقطة واحدة ، أنني نشرت مقالا في تونس قرأه الأستاذ عن أصل البربر لكنني عدّلت في الكتاب المطبوع الذي بين يديه هو أيضاً ، عن نسبة البربر ، بما يتفق ويتلاءم مع ما ذكره ، أي أنهم من اليمن وأصلهم من العرب ، يعني هنالك تعديل لاحق في الكتاب الموضوع .

الدكتور الحبيب الجنحاني ، بالنسبة إلى الخلافات القبلية والصراع القبلي ، هذا موجود . مصادرنا التي تتحدث عن الأندلس تشير كثيراً إلى الخلافات القبلية والصراع القبلي ، هذه لي فيها وجهة نظر معينة . فنحن لا ننكر أثر النزاع القبلي ، أو العصبية القبلية في الأندلس ، ولكنها أيضاً قد بولغ فيها سواءً من قبل مصادرنا الأولية أو من قبل المستشرقين فيما بعد ، وأيضاً نرجع إلى رينهارث

دوز الذي حينما يتحدث عن الأندلس ، أيضاً يرجع من الأول إلى التاريخ العربي قبل الإسلام ، ويركز على أن الصراع ، أو تفجير الأحداث ، يكون كله على أساس العصبية القبلية ، في الأندلس لكن لا يمكن تفسير كل الأحداث على قضية الصراع القبلي . وأنا وجدت كثيراً من المسائل ليس لها علاقة بالعصبية . وجدت في حالات الصراع أن قبائل يمانية ، كلخم وجذام مثلا تتفق مع قبائل قيسية ضد أبي الخطاب الكندي وهو يماني . خلصت إلى نتيجة أنه هناك أمور أخرى لها علاقة بالاستقرار وبالمشكلة التي تطرقت إليها حضرتك حول مشكلة الأرض . مشكلة الأرض والاستقرار والفتح في الأندلس من المشاكل العويصة جدا ليس لدينا نهائياً نصوص لنبت فيها ، لكن دراسة الاستقرار تظهر أنه كان هناك توزيع للأرض ، نقول إنه غير عادل كان نتيجة لأغلبية الأعداد والقبائل ، يعني قبلية كبيرة مثلا كهمدان ، استطاعت أن تسيطر على إقليم همدان ، أربعين قرية ، أو أربعين ميلا في أربعين ميلا ، بينما كانت هناك قبائل أصغر أو عشائر أصغر لم تستطع أن تحصل على مثل هذه الأراضي الواسعة ، فنقطة الخلاف في رأيي هي من الاستقرار . يعنى انعدام التوزيع العادل للاستقرار هو الذي خلق المشاكل ، لكن النصوص عندنا لا تسعفنا بالحقيقة ، لا تسعفنا أن نقول هذه القبلية ، قاتلت هذه القبلية لأنها تريد أن تحصل على العراق . الكل يتصور أنه صراع قبلي ، لكن — ضمناً — هناك قبائل يمنية وقفت ضد قيسية والعكس أيضاً .

بالنسبة لليهود طبعاً أنا مع الأستاذ يوسف العظم ، أن موقف اليهود كان موقفاً مصلحياً نتيجة للاضطهادات التي لاقوها في عهد القوط ، وجاءهم أناس جدد توسموا فيهم الخير ويمكن أن يعاملوهم معاملة طيبة فوقفوا موقفاً سلمياً ، أشرت إليه بإيجاز لأنه لدينا نصوص كثيرة تشير — مثلا — إلى أن طارق بن زياد ضم بعض اليهود إلى حامية المدينة مع الحامية العربية ثم طلع إلى مدينة أخرى ، عندنا نصوص تشير إلى هذا ، وهو أنهم قاموا بمساعدة يعنى قدموا رجالا لحماية الحاميات التي تم افتتاحها في المدن . أما الدوافع ، فمن غير شك أنها دوافع مصلحية ، وتوسم الخير في الفاتحين الجدد . ومرة ثانية أشكر الجميع

على الملاحظات القيمة ، الدكتور الجارحي أيضاً ، على كل ما أبدوه من هذه الملاحظات التي تغنى البحث ، وشكراً جزيلا والسلام عليكم ورحمة الله .

دكتور الفاسي : عندي ملاحظتان هامتان ، الأولى وهي أن هذه الندوة كانت من أغنى وأثرى الندوات التي حضرتها في حياتي لأنها ، أولا : لا تحتوي على عدد كبير من الناس ، لأن الكم دائماً ضد الكيف . فهنا الكيف والثانية هي أننا في كل هذه الدراسات أغفلنا شيئا ، وقد ألمح إليه أثنان من الإخوة هنا ، وهي مسألة الحسبة في الإسلام ، ما دمنا نتكلم عن النظم الإسلامية فمن أهم هذه النظم الحسبة :

وهي موجودة في بلاد الشرق قاطبة ، وحتى في أكثر بلاد المغرب . في المملكة المغربية تعد الحسبة أعظم مؤسسة إسلامية بدليل أن المحتسب له الحق في القضاء والتنفيذ بخلاف القاضي الذي ليس له حق التنفيذ فهو يقضي ثم يترك للشرطة التنفيذ أما المحتسب فإنه ينزل إلى المدينة وحينما يرى غشا في المأكولات فإنه يضرب البائع بالسوط ، ويدخل الحمام فإذا وجد شخصا ليس له مئزر يضربه ، فتعم مهمة المحتسب الحياة الاجتماعية كلها .

وعندنا في أيام الحماية تقلصت هذه المسألة شيئا ما ، ولكن منذ سنين أرجعناها . والآن أصبح في كل مدينة محتسب نسميه « الحسب » له أعوان ودواوين ، ويشتغل بكل ما يتعلق بالصناعة والتجارة والأخلاق ، مثلا يبحث عن المأكولات المغشوشة ، فإذا وجد دقيقا فيه غش ، أخذ ترابا وجعله فيه حتى لا يستطيع أن يستغله ، وهكذا في الزيت أو اللحم فمثلا يذهب كل جزار إلى المحتسب بطرف من اللحم ليطلعه عليه .

والمحتسب يكون دائما شخصا له فضل وعلم ومعرفة .

في المغرب قاطبة يهتمون كثيرا بمسألة الحسبة ، وآخر كتاب ظهر في هذا المجال منذ سنة لابن عمنا الأستاذ عبد الرحمن الفاسي عضو الأكاديمية الملكية ومحافظ المكتبة العامة ، كتابه ليس طويلا ولكنه مهم ومركز حول الحسبة ، وعلى كل حال لم أسترح إلا في آخر الوقت ولم أكن أعرف النظام وإلا كنت فصلت شيئا عن الحسبة في الإسلام والسلام عليكم .

الملاحـق

١ ـ التقرير الختامي للندوة وتوصياتها .

٢ ـ كلمة معالي وزير التربية بدولة الامارات العربية المتحدة في افتتاح الندوة .

٣ ـ كلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج في افتتاح الندوة .

٤ ـ برقية شكر لسمو أمير دولة الامارات العربية المتحدة .

التقرير الختامي لندوة النظم الإسلامية
وتوصـيـاتها

أبو ظبي ١٨ ــ ٢٠ صفر ١٤٠٥ هـ
١١ ــ ١٣ نوفمبر ١٩٨٤ م

بسم الله الرحمن الرحيـــم

وبالله نستعين والصلاة والسلام على نبينا محمد خير المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

« التقرير الختامي لندوة النظم الإسلامية »

نظم مكتب التربية العربي لدول الخليج خلال افترة من ١٨ ــ ٢٠ صفر ١٤٠٥ هـ الموافق ١١ ــ ١٣ نوفمبر ــ تشرين الثاني ــ ١٩٨٤ م ندوة النظم الإسلامية المنعقدة في أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة .

وافتتحها معالي وزير التربية والتعليم الأستاذ / فرج فاضل المزروعي .

وقد عقدت الندوة خمس جلسات عمل سوى جلسة الافتتاح شارك فيها خمسة وعشرون باحثا ومشاركا ، وقد ناقشت الندوة عددا من الأبحاث ، أسهمت في تغطية أبرز موضوعات النظم الإسلامية وهي :

ــ صحيفة المدينة والشورى النبوية .

للدكتور محمد سليم العوّا .

ــ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجا وتطبيقا .

للدكتور فرناس عبد الباسط البنا .

ــ الإسلام عقيدة ونظاما .

للشيخ محمد الخطيب .

ـــ الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي .

للدكتور بدري محمد فهد .

ـــ الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

للدكتور محمد طاهر عبد الوهاب .

ـــ التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب « رضي الله عنه » الضرائب في السواد والجزيرة .

ـــ للدكتور عبد العزيز الدوري .

ـــ النظم المالية في الإسلام .

للدكتور معبد الجارجي .

ـــ النظام المالي الإسلامي .

للدكتور محيي الدين طرابزوني .

ـــ الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ١ ـــ ٤٠ هـ .

للدكتور الحبيب الجنحاني .

ـــ نشأة الجيش النظامي في الإسلام .

للدكتور فاروق عمر فوزي .

ـــ التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة .

للدكتور عبد الواحد ذنون طه .

كما قدمت للندوة البحوث الآتي بيانها ووزعت على الأعضاء ولم يحضر أصحابها لظروف خاصة وهي :

١ ـــ الحرب الإجماعية في الإسلام .

للأستاذ محمود شيت خطاب (أُلقي البحث بالنيابة عن الباحث) .

٢ ــ نظرة اقتصادية إلى نظم التوزيع الإسلامية .

للدكتور محمد أنس الزرقا (ألقى البحث بالنيابة عن الباحث .

٣ ــ مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ .

للدكتور هاشم يحيى الملاح .

٤ ــ النظام القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدين .

للدكتور مناع خليل القطان .

وقد اقتصرت أعمال الجلسة الأولى من الندوة على كلمة الافتتاح لمعالي وزير التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة الأستاذ / فرج فاضل المزروعي وكلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج ألقاها الدكتور / توفيق سلطان اليوزبكي مدير إدارة الثقافة والوثائق والإعلام بالمكتب ... وبعدها جرى انتخاب رؤساء جلسات العمل بالترتيب كل من أصحاب السماحة والفضيلة والسعادة .

ــ الشيخ / عيسى محمد عبد الله آل خليفة .

ــ الشيخ / صالح بن محمد اللحيدان .

ــ الأستاذ / محمد الفاسي .

ــ الدكتور / عبد العزيز الدوري .

ــ الأستاذ / راشد عبد الله بن طه .

وشارك في المناقشات وحضور الجلسات كل من :

ــ الشيخ عيسى محمد عبد الله آل خليفة .

ـ الأستاذ راشد عبد الله بن طه .

ـ الشيخ صالح بن محمد اللحيدان .

ـ الأستاذ محمد الفاسي .

ـ الأستاذ يوسف العظم .

ـ الشيخ سعيد لوتاه .

ـ الأستاذ عبد الحكيم زعير .

ـ الأستاذ حسن الدقي .

ـ الأستاذ شاكر محمد عبد الرحيم .

ـ الدكتور عبد الله العثيمين .

ـ الأستاذ عبد العزيز الرويس .

كما اختير الدكتور / توفيق سلطان اليوزبكي مقررا عاما للندوة . وقد اتسمت جلسات العمل والمناقشة بروح علمية موضوعية اتسعت لمناقشة مختلف الآراء وتبادل وجهات النظر في جميع الموضوعات من زوايا متعددة اتجهت إلى التعمق في بحث ودراسة النظم الإسلامية في المستويين النظري والعملي تمهيدا لإعادة بناء النظم العربية والإسلامية على أساس إسلامي صحيح .

وقد أوصى المشاركون في الندوة بأن يقوم مكتب التربية العربي لدول الخليج بعقد ندوة أو أكثر ضمن برامجه للأعوام القادمة تكون كل منها متخصصة بموضوع واحد من موضوعات النظم الإسلامية ، بحيث تستوفى كل جوانب البحث فيه على أساس إسلامي .

ـ مطالبة الحكومات في الدول الإسلامية بإحالة النظم الإسلامية إلى واقع التطبيق .

ـ مناشدة الجامعات والمعاهد في الدول الإسلامية بتدريس النظم الإسلامية

ضمن مناهج التعليم فيها وذلك في الكليات المتخصصة والعناية بالأبحاث العلمية في
ميدان النظم الإسلامية .

هذا وقد اختتمت الندوة أعمالها بعون الله تعالى ويوصى المجتمعون بتوجيه برقية شكر لسمو أمير البلاد الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان على ترحيبه بإقامة الندوة في دولة الإمارات العربية المتحدة .

وتوجيه الشكر لمعالي وزير التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة الأستاذ / فرج فاضل المزروعي ، ولسعادة وكيل وزارة التربية والتعليم الأستاذ / راشد عبد الله بن طه على جهودهم الطيبة .

كما عبروا عن تقديرهم لجهود العاملين في مكتب التربية العربي لدول الخليج ومن أسهم معهم من العاملين في وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة من أجل إنجاح الندوة .

والله ولي التوفيق ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المقرر العام للندوة
الدكتور توفيق سلطان اليوزبكي

كلمة معالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي
وزير التربية بدولة الامارات العربية المتحدة
في افتتاح الندوة

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أيها السادة ، ضيوفنا الكرام ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

يطيب لي أن أرحب بكم وأحييكم باسم دولة الإمارات العربية المتحدة ــ رئيساً وحكومة وشعباً . وأتمنى أن تمضوا في ربوع هذه الدولة ، أوقاتاً سعيدة ، وتتعرفوا على معالم نهضة بلدكم الثاني ومؤسساته العلمية . كما يسعدني أن أغتنم هذه الفرصة الطيبة التي أتاحت لي افتتاح هذه الندوة ، (ندوة النظم الإسلامية) لأتقدم بالشكر والتقدير لمن بادر ودعا لعقد هذه الندوة الكريمة وأخص بالذكر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، وإلى كل من أسهم في إعداد هذه الندوة . ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان للأساتذة الكرام الذين سيسهمون في إحياء هذه الندوة بالأبحاث الجادة والمناقشات المثمرة ، متمنياً لهم كل التوفيق والنجاح للسير بهذه الندوة إلى غايتها المنشودة ــ لاشك في أن حضور هذه الندوة هو اعتراف منّا جميعاً بضرورتها وفائدتها ــ ونأمل أن تكون هذه الندوة ــ سابقة وفاتحة لتشكيل مؤسسة دائمة تتضافر فيها جهود المؤسسات والأفراد والنخبة من المفكرين والعلماء ــ لعقد ندوات مستمرة تتناول المواضيع الأساسية التي ستنطلق منها هذه الندوة وتشرف على متابعة تنفيذ ما اتخذ من توصيات وقرارات .

إنني أمام جمعكم الكريم لا أستطيع أن أفصّل القول في كل شيء ــ ولكنني أود الإيجاز مكتفياً بالإشارة السريعة ــ آملاً أن يكون هذا اللقاء خطوة إيجابية في إحياء نظمنا الإسلامية والعمل على بلورتها ، من أجل إقامة بنية ثقافية جديدة ، تخدم عالمنا العربي والإسلامي وتعين على نهضتنا وتعيد إلى أمتنا السير في الطريق الصحيح .

أما النقطة الثانية التي أستأذنكم في الحديث عنها فتتعلق بدور المثقفين في بعث وإحياء النظم الإسلامية اهتداء بإدارة الرسول ﷺ ، والخلفاء الراشدين ، واستناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية واعتماداً على اجتهادات علماء المسلمين الأوائل ، والسعي إلى فتح باب الاجتهاد لوضع مقاييس واضحة في شتى المجالات الإدارية والسياسية والاجتماعية والمالية والاقتصادية والعسكرية والقضائية ، وفي المجالات الأخرى القائمة منها والمستجدة ، وسوف تسهم هذه الأبحاث والدراسات في بلورة النظم الإسلامية وفي إحياء المعايير التي اعتمدها أجدادنا المسلمون ، كالقياس والاجتهاد والإجماع والشورى ، وللعودة إلى النظم الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان .

كل ما أريد أن أقوله ، إن هذه الندوة بداية طيبة في عملية هي إحياء تراث كامل لأمة عظيمة ، كان السبق لها في مختلف المجالات ، والهدف الآخر الذي يكمن وراء عملية الإحياء هذه ، هو الوصول إلى تحديد معايير واضحة لذاتيتنا الثقافية ، وتكوين رؤية واضحة لصقل بعض الحقائق العلمية والفكرية ، والعمل على إثارة روح الحضارة العربية الإسلامية ، حتى نصل إلى الهدف المنشود .

إن إحياء التراث الحضاري والمحافظة عليه والسعي إلى احترام ذاتيتنا الثقافية ، لاتعني الانغلاق على أنفسنا ، بل الانفتاح على سائر الأنظمة والثقافات المفيدة ، ليتم الحوار والتبادل والفائدة المشتركة .

ومن أجل أن تعيد الأنظمة الإسلامية دورها لابد من إعادة روحها الأصيلة التي تميزها ، وذلك بالربط بين القيم الأخلاقية والفكرية التي تعتبر

عماد الثقافة الإسلامية ، وبين حياة المجتمعات الإسلامية في عصرنا الحاضر ، وما تواجهه من مشاكل ومسائل ومستجدات ، وبذلك نستطيع تجديد التعبير الذاتي الذي يكون أساساً ضروريا للإبداع والتطور . وأخيراً وليس آخراً فإننا نرحب بكم ثانية ونأمل أن تتمخض هذه الندوة عن نتائج علمية مفيدة تعود بالخير على أمتنا العربية والإسلامية ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج

ألقاها : دكتور توفيق سلطان اليوزبكي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

معالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي — وزير التربية والتعليم .

أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة .

أيها الحضور الكرام

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، يسرني في هذه المناسبة الطيبة التي يجتمع فيها ، أهل العلم وأصحاب الفكر من كل صوب وحدب ، أن أعبر باسمي وبالنيابة عن مدير عام مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الأستاذ الدكتور محمد الأحمد الرشيد ، عن وافر الشكر وعظيم التقدير لتلبيتكم الكريمة لدعوة المكتب ومشاركتكم في ندوة (النظم الإسلامية) التي نرجو أن تكلل أعمالها بالنجاح لما فيه خير الإسلام وخير أمتنا العربية والإسلامية جمعاء .

أيها الإخوة الأفاضل

لما كان الخليج العربي — وهو الجناح الشرقي للوطن العربي — يمثل كل السمات التي تتجلى في الوطن العربي الكبير ، باعتباره إقليماً واحداً في

شعبه ولغته وجغرافيته ومعتقده الديني وأمجاده التاريخية وموارده الاقتصادية ، وظروفه الاجتماعية والثقافية وعاداته وسلوكه ، فقد صار لزاماً على أقطار الخليج العربي ، أن تعمل على تدعيم وحدة شعبه لحماية مستقبل أجياله من الانحراف ، وبناء أساسي علمي متين ، بترسيخ القيم الروحية والمثل العليا التي جاء بها الإسلام ، في وقت تواجه فيه أمتنا هجمات شرسة من الخارج تستهدف وجودها عقائدياً وحضارياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً ، ويجب علينا في ظل هذه الأخطار توحيد جهودنا والتمسك بعقيدتنا الإسلامية السمحاء ، وبتراثنا اللغوي الذي هو لغة القرآن الكريم . فالنظم الإسلامية لم تظهر جملة واحدة ، وإنما تكاملت خلال عصور تاريخية طويلة ، يصعب على الباحث أحياناً تحديد أصول بعضها ، إذ ترجع هذه الأصول ، إلى النظم العربية التي سادت الجزيرة العربية وممالكها قبل الإسلام كممالك المناذرة والغساسنة والتدمريين واليمنيين وترجع أصول بعضها الآخر إلى تلك التي سادت البلاد المفتوحة ، فلما جاء الإسلام أقرّ من هذه النظم ماينسجم مع مبادئه وأهدافه ، وأهمل مايتعارض مع الدين الإسلامي ووضع نظماً لم تكن موجودة ، فأصبحت متكاملة لكافة مرافق الحياة .

لذلك تعد دراستها من أهم الدراسات وأصعبها ، لأنه لم تبحث كل نواحيها وزواياها بصورة دقيقة ومفصلة .

وتعتبر النظم الإسلامية السياسية والإدارية والقضائية والمالية والعسكرية والاجتماعية ، مظهراً لشخصية الأمة من حيث تقدمها وعوامل تطورها ، ومدى تأثيرها في مجرى التاريخ الإنساني للشعوب الأخرى ، وهي تكشف عن طبيعة العقلية العربية وتطورها الفكري والحضاري في استيعاب العقيدة الإسلامية وتطبيقها وفق حاجة الأمة لمثل هذه المؤسسات ومواكبتها تطور المجتمع الإسلامي ، هذا في الوقت الذي كانت فيه الأمة الإسلامية على جانب كبير من القوة في مؤسساتها المختلفة ولما آلت الأمة إلى الضعف والتمزق ، ولعبت بها الأهواء والنزعات واشتط بها أعداء الإسلام أخذت تفقد

قوتها وعزتها ، فأهملت تلك النظم ومؤسساتها وعبثت بها الأفكار الأجنبية الدخيلة ، وحرّفتها عن مضامينها الروحية والتنظيمية والإنسانية ، لذلك انطلقت المؤسسات والمنظمات الإسلامية والعربية والإقليمية ، إلى الوقوف في وجه هذا التحريف ، ومن هذه المنظمات العاملة مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الذي من أهدافه العناية بنشر التراث الحضاري العربي الإسلامي وتعزيز القيم الدينية الإسلامية الأصيلة والنهوض بها في مواجهة النظم الأجنبية الدخيلة لتبصير المواطن العربي والمسلم في الخليج العربي وخارجه بنظمه الإسلامية الرائدة للأخذ بها في تنظيم شؤون حياته المختلفة .

وندعو الله مخلصين أن يكون هذا اللقاء العلمي حافزاً ودافعاً لأصحاب الشأن في أقطار الخليج العربي للاستفادة من العطاء الإسلامي من خلال نظمه التي هي منهاج شامل متكامل للحياة ، وإن تطبيقها مرهون لتمسكنا بأسبابها لما فيه من خير للإسلام وللمسلمين .

ولا يفوتني في الختام أن أشيد بالجهود الكريمة لمعالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي وزير التربية والتعليم ، وسعادة الأستاذ راشد عبد الله بن طه وكيل وزارة التربية والتعليم ، وبجهود العاملين في الوزارة الذين أسهموا في إنجاح هذه الندوة العلمية التي نرجو أن تكلل أعمالها بالنجاح لما فيه خير الإسلام وأمتنا العربية الإسلامية متمنياً لهم جميعاً التوفيق والسداد .

برقيــة شكر

لسمو أمير البلاد الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان

يتشرف مكتب التربية العربي لدول الخليج والمشاركون في ندوة النظم الإسلامية في ختام ندوتهم التي عقدت في ربوع دولة الإمارات العربية المتحدة في الفترة من ١٨ ـــ ٢٠ صفر ١٤٠٥هـ الموافق ١١ ـــ ١٣ نوفمبر تشرين الثاني ١٩٨٤م . أن يرفع لمقامكم السامي أسمى آيات الشكر وعظيم التقدير للحفاوة والتكريم والرعاية مما كان له الأثر الفعال في نجاحها .

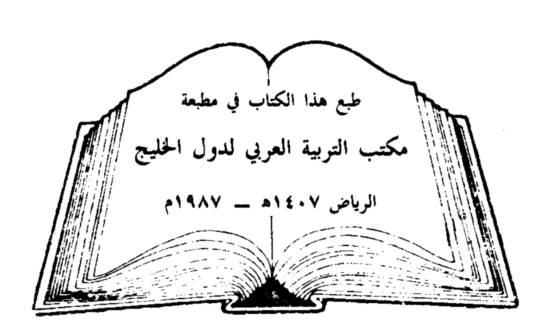
سائلين الله العلي القـــدير أن يديم على سموكم نعمة الصحة والسعادة وأن يوفقكم لما يحبه ويرضاه ويحقق لدولة الإمارات العربية المتحدة الشقيقة بقيادتكم الحكيمة كل ما تصبو إليه من تقدم ورفعة وازدهار ولمنطقتنا العربية الخليجية من وحدة واستقرار والله يحفظكم ويرعاكم .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

المشاركون في ندوة النظم الإسلامية

أبو ظبي في ١٩٨٤/١١/١٣ م

م ت / د ن / ١٣١


طبع هذا الكتاب في مطبعة
مكتب التربية العربي لدول الخليج
الرياض ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م